

**LA RELACIÓN ENTRE EL CONCEPTO DE *POLIS* DE ARISTÓTELES Y EL  
DE *RES PUBLICA* DE TOMÁS DE AQUINO**

**JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2018**

**LA RELACIÓN ENTRE EL CONCEPTO DE POLIS DE ARISTÓTELES Y EL  
DE *RES PUBLICA* DE TOMÁS DE AQUINO**

**JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO**

**DIRECTOR:**

**ANDRÉS BOTERO BERNAL**

**DOCTOR EN DERECHO UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2018**

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	8
1. LA NOCIÓN DE <i>POLIS</i> EN LA GRECIA CLÁSICA Y EN ARISTÓTELES .....	10
1.1. LA <i>POLIS</i> EN LA GRECIA CLÁSICA.....	10
1.2. LA NOCIÓN DE <i>POLIS</i> EN ARISTÓTELES .....	14
1.3. LECTURA DE LA <i>POLIS</i> ARISTOTÉLICA APOYADA EN BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA.....	18
2. LA NOCIÓN DE <i>RES PUBLICA</i> EN EL MEDIOEVO Y EN SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	32
2.1. LA <i>RES PUBLICA</i> EN LA BAJA EDAD MEDIA.....	32
2.2. NOCIÓN DE <i>RES PUBLICA</i> EN TOMÁS DE AQUINO .....	36
2.3. LECTURA DE LA <i>RES PUBLICA</i> TOMISTA APOYADA EN BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA.....	42
3. UN DIÁLOGO ENTRE EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE <i>POLIS</i> Y LA <i>RES PUBLICA</i> TOMISTA.....	49
4. CONCLUSIÓN.....	59
BIBLIOGRAFÍA .....	62

## RESUMEN

**TITULO:** LA RELACIÓN ENTRE EL CONCEPTO DE *POLIS* DE ARISTÓTELES Y EL DE *RES PUBLICA* DE TOMÁS DE AQUINO\*

**AUTOR:** JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO\*\*

**PALABRAS CLAVE:** *polis*, *res publica*, historia de la filosofía, filosofía antigua, filosofía medieval.

### DESCRIPCIÓN:

El presente trabajo se centra en exponer la relación existente entre los conceptos *polis* y *res publica*, siendo el primero correspondiente a Aristóteles y el segundo a Tomás de Aquino. Lo anterior, a partir de los tratados “*Ética Nicomaquea*” y “*Política*”, pertenecientes al Estagirita, y el trabajo realizado por el Aquinense en “*Comentario a la Ética de Aristóteles*”, “*Comentario a la política de Aristóteles*” y “*La monarquía, al rey de Chipre*”; obras que permiten identificar la influencia latente del pensamiento aristotélico en la filosofía política de Aquino de modo que sea posible responder a la pregunta alrededor de cuáles son los aspectos en común y en contradicción entre el concepto de *Polis* de Aristóteles y el *Res publica* de Tomás de Aquino.

La investigación se fundamenta en recursos bibliográficos complementarios que buscan enriquecer las interpretaciones a realiza de modo que sea posible dar un horizonte completo de lo que son los conceptos centrales de este trabajo. De modo que, para conseguir una respuesta a la pregunta planteada, se estructuran tres acápites donde, inicialmente, se profundiza en el concepto de *polis*; seguidamente, se ahonda en la *res publica* tomista para; en el tercer acápite, se encontraran los puntos en común y en contradicción entre ambos conceptos. Sin dejar de lado las consideraciones finales de la investigación.

---

\* Trabajo de grado.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

## ABSTRACT

**TITLE:** THE RELATIONSHIP BETWEEN ARISTOTLE'S CONCEPT OF *POLIS* AND THOMAS AQUINAS' *RES PUBLICA*\*

**AUTHOR:** JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO\*\*

**KEY WORDS:** *polis*, *res publica*, history of philosophy, ancient philosophy, medieval philosophy.

### DESCRIPTION:

The present paper focuses on expose the relationship between the concepts *polis* and *res publica*, the first one correspond to Aristotle and the second one to Thomas Aquinas. In order to that, the treatises "*Nicomachean Ethic*" and "*Politics*", belonging to the Stagirite are taken as object of study in addition to the work done by Aquinas in "*Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*", "*Commentary on Aristotle's Politics*" and "*On Kingship to the King of Cyprus*"; works that allow to identify the latent influence of the Aristotelian thought in the political philosophy of Aquinas so that make possible to answer the question around which are the common aspects and in contradiction between the Aristotle's concept of *Polis* and the Thomas Aquinas' *res publica*.

The research is based on complementary bibliographic resources that seeks to complete the interpretations made to the principal books, also, it aims to give a complete view of the central concepts of this work. So, to get an answer to the question posed, this paper is structured in three sections where, initially, the concept of *polis* is deepen in both Aristotle and his historical context; then, it develops the Thomism concept of *res publica*; and, In the third step, it find the points in common and in contradiction between both concepts, without leaving aside some consideration points that are left in the investigation.

---

\* Undergraduate work.

\*\* Faculty of Human Science, School of Philosophy. Director: Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo investigativo presenta los conceptos de *polis* y *res publica*, pertenecientes a Aristóteles y Tomás de Aquino respectivamente, de modo que sea posible establecer puntos de encuentro y diferencia entre ambos. Cada capítulo presenta tres partes donde se plantean distintas lecturas del concepto a trabajar para poder abarcar una interpretación amplia y profunda. La primera parte; expone la manera en la que el concepto correspondiente era entendido en el contexto el autor, exponiendo ideas generales de investigadores especializados; la segunda parte, presenta el concepto en las obras correspondientes de cada autor, este momento tiene en cuenta la bibliografía principal de los filósofos para poder dar una interpretación a partir de la lectura de la fuente primaria del concepto a tratar; finalmente, el último momento presenta una lectura ampliada de los conceptos de los autores desde la mirada de la bibliografía secundaria, de modo, que sea posible ampliar el estudio conceptual.

Con lo anterior, la estructura de este trabajo se divide en tres capítulos: el primero, se dedica exclusivamente al concepto aristotélico de *polis*, es decir, busca exponer la manera en la cual este pensador de la Grecia Antigua, en sus dos obras principales sobre la comunidad de los hombres, *Ética nicomaquea* y *Política*, articula todo su pensamiento en relación con la organización social y a manera en la cual una reunión de los seres humanos debe de ser llevada a cabo en la práctica de modo que sea posible una vida feliz en la cual el ciudadano tenga plenitud y una vida acorde con las disposiciones con las cuales cuenta y le son permitidas explorar y explotar en la comunidad en tanto que es un *zoon politikon*.

En el segundo capítulo, toma protagonismo Tomás de Aquino y su *res publica*. En este apartado, se exponen a Marco Tulio Cicerón y a Agustín de Hipona como dos pensadores que influenciaron la manera desde la cual Aquino pensó su idea de res pública. Además, se presenta a Tomás como un filósofo que sintetizó el pensamiento que lo precedía para articular su propia manera de

pensar su contexto histórico y aportar, por medio de la filosofía y la teología fundamentada en el cristianismo, a la solución de los problemas de su época.

En el tercer capítulo, se exponen ambos conceptos a un análisis por medio del cual sea posible dilucidar las similitudes y contradicciones que se presentan a la hora de pensar ambos términos. En este punto de la investigación se concluyen los distintos matices que existen entre ambos conceptos, la razón de ser de dichos matices junto con la manera en la cual se puede pensar al pensamiento tomista, en lo correspondiente a la dimensión social y política que corresponde al pensar la comunidad, como una continuidad y una expansión de lo escrito por Aristóteles.

## 1. LA NOCIÓN DE *POLIS* EN LA GRECIA CLÁSICA Y EN ARISTÓTELES

### 1.1. LA *POLIS* EN LA GRECIA CLÁSICA

Preguntar por la noción de *polis*, sus implicaciones y la variedad de interpretaciones, requiere pensar cómo el griego de la Grecia clásica (500-313 a.C.) se relacionaba con su organización social y política en orden de desempeñar un rol en esta comunidad. En una delimitación inmediata de este concepto se puede decir:

“La propia traducción del concepto de *polis* por «ciudad estado» pretende reflejar el hecho de que todas las *polis* se gobernaban a sí mismas y contaban con sus propias leyes, ejércitos (formados por los ciudadanos) y procedimientos de toma de decisión. Los arreos, por tanto, eran los propios de un estado sencillo. Pero en todos los casos, salvando solo el de Atenas, la *polis* era ante todo una comunidad, y el sentimiento comunitario era cuando menos tan fuerte, o quizá más aún, que los componentes del aparato estatal”<sup>1</sup>.

Esta traducción del término *polis* como “ciudad – estado” puede tener ciertas limitaciones en lo referente a la carga semántica que traía para el griego de la época. La *polis* no solo se entiende como la manifestación física de una serie de casas habitadas por familias; ahora bien, la anterior forma de entender la *polis* de forma tan primaria e inmediata como una somera reunión de casas y gente reduce este concepto a lo que es su verdadero potencial: ser la estructuración de la idea de organización política y social de una comunidad, por este motivo es necesario indagar un poco más para poder construir de forma profunda, amplia y concreta la noción de *polis* y su posterior interpretación desde Aristóteles; es pertinente resaltar el comentario de Julian Gallego respecto de esta traducción de la noción de *polis* fundamentado en los estudios realizados por la *Copenhagen Polis Centre*:

---

<sup>1</sup> THOMAS, Rosalind. “La ciudad clásica”. En: OSBORNE, Robin. *La Grecia Clásica: 500-323 a. C.* Trad. G. Djembé. Barcelona: Crítica, 2002.. 85.

lo que los griegos veían o definían como una *pólis*, para luego concluir a partir de las investigaciones realizadas que, en más del 90% de los casos en que el término *pólis* es utilizado en las fuentes para referirse a las comunidades de las épocas arcaica y clásica, es decir, entre los siglos VIII y IV a.C., cada vez que se utiliza el vocablo *pólis* se alude tanto al centro urbano principal como a la comunidad políticamente organizada, lo cual es decodificado por Mogens Hansen, como la referencia a una ciudad y a un estado, reponiendo de este modo este par característico que se ve aparecer por doquier para referirse a la *pólis*<sup>2</sup>.

En este proceso de investigación de la *polis* dice Mogens Hansen, director del *Copenhagen Polis Centre* (CPC), unidad investigativa de la Universidad de Copenhague que durante los últimos tres lustros se ha dedicado a analizar este concepto de la *polis*<sup>3</sup>:

Los griegos sabían muy bien que usaban la palabra *polis* con más de un significado, y las fuentes muestran que en los períodos Arcaico y Clásico la palabra tenía dos sentidos principales: (1) pobladores y (2) comunidad. Como asentamiento, una *polis* consistía en casas; como comunidad consistía en personas: una es un sentido físico concreto, la otra más abstracta y personal. Además, las fuentes muestran que no todos los asentamientos o comunidades eran *polis*. Como asentamiento, una *polis* era principalmente un gran asentamiento nucleado, es decir, una ciudad; como comunidad, era una comunidad política institucionalizada, dicho de otro modo, un estado<sup>4</sup>.

Continuando con lo anterior, el proceso de definir la noción de *polis* para la Grecia clásica, requiere profundizar las dos nociones expuestas por los

---

<sup>2</sup> GALLEGO, Julián. "La Pólis griega: población, territorio y modelos políticos". En: *Sociedades Precapitalistas*. Vol. 6, N°1, 2016; pp.2.

<sup>3</sup> Citado por: GALLEGO, Julián. "El inventario de las poleis del «Copenhagen Polis Centre» y la definición de la polis como ciudad y como estado". En: *Ordia Prima: Revista de Estudios Clásicos*. Vol.5, 2006; pp.157.

<sup>4</sup> Véase HANSEN, Mogens. *Polis: an introduction to the ancient greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 56. (Toda referencia que no se encuentre en español es traducción propia).

estudios de Hansen: la *polis* como una comunidad política, de un lado, y como un centro urbano, del otro. En estos dos significados, los cuales se unen y funcionan de forma conjunta de manera semántica, se despliega toda la noción de lo que para el hombre griego de la época clásica era su manera de interactuar con su organización social:

Así pues, los diversos sentidos del término *polis* terminan, en este desarrollo histórico, asociándose, puesto que, según los planteos del CPC, una *polis* va a ser tanto un centro urbano como una comunidad política. (...) el término *polis* en la mayor parte de los casos designa, por un lado, un centro urbano, es decir, una ciudad. Muchas veces ese centro urbano se aglomeraba en torno a una plaza fuerte, es decir, a lo que los griegos llamaban una acrópolis. En ese sentido, *polis* pudo llegar a designar el centro urbano por derivación del hecho de que ese conjunto se aglutinaba en torno a una ciudadela que, en principio, podía haber servido de refugio a los que integraban esa comunidad. Pero así como está consignado el vocablo *polis* con el sentido de centro urbano en el que se habita, así también (...) *polis* designa una comunidad política, esto es, un estado. Según el CPC, ambos sentidos del término *polis* se hallan asociados: en líneas generales toda *polis* posee un centro urbano en el que se desarrolla la actividad política característica de un estado de este tipo. Una comunidad políticamente organizada bajo el formato de la *polis* supone una comunidad cuyos integrantes se definen como miembros de pleno derecho que pueden participar en la toma de decisiones políticas –en general, hablamos de una comunidad de varones adultos–. Dicha comunidad política puede adquirir distintas formas de gobierno, puede ser una democracia, puede ser una oligarquía, pero también puede haber comunidades comandadas por un tirano<sup>5</sup>.

Ahora bien, los estudios de Hansen permiten dilucidar la relación entre los dos significados predominantes de la noción de *polis*. No es solamente sus partes físicas por un lado, y su comunidad política o

---

<sup>5</sup> GALLEGO. *El inventario...*, Op. Cit., pp. 161-162.

Estado por el otro, es una noción que el griego de la época clásica fundía de forma conjunta y que le permitía entenderse en su vida política y social.

Michail Sakellariou, fundador y director del Centro de Antigüedades Griegas y Helénicas en la *National Hellenic Research Foundation*, expone a la *polis* en 8 (ocho) puntos clave para entender en un panorama general lo que implica esta traducción de “ciudad-estado”; además, trabaja un marco histórico del desarrollo conceptual de este concepto, donde señala los pilares conceptuales y culturales que repercutieron en la conjunción del término *polis* en la Grecia Clásica y en la posterior traducción a ciudad- Estado:

1. La *polis* pertenece a la misma familia conceptual que el 'estado'. Sin embargo, no está subsumido directamente bajo el concepto 'estado' y, por lo tanto, no puede definirse como un tipo de estado.
2. La especie *polis* se define directamente por la vinculación de la *polis* y una comunidad, que tenía sus propias características específicas y tenía una relación especial con la *polis* (...). No había otra comunidad en la *polis*-Estado. El elemento dominante en la *polis*-estado formaba parte de la comunidad. La comunidad era una unidad cultural (...) Era el equivalente de la 'nación' en los estados modernos, pero tenía más funciones y actividades, poseía más vigor y energía, y era más completo que un moderno 'nación'.
3. La *polis* está ubicada en el mismo nivel conceptual que las *demos*, que a su vez era un estado conectado con una comunidad. La descripción de la relación entre *polis* y su comunidad se puede aplicar a la relación entre *demos* y su comunidad.
4. Pero la *polis*-asentamiento y el *demos*-asentamiento son tipos de establecimiento. Por lo tanto, las comunidades definidas con referencia a la *polis* y al *demos* podrían describirse como comunidades ekísticas.

5. El concepto 'comunidad ekística' puede asignarse a un concepto más amplio: la comunidad local. Otros tipos de comunidad local incluyen a la comunidad relacionada con una región autónoma en la que no había asentamientos de *polis*, pero numerosas aldeas que no eran autogobernadas.

6. La comunidad local y la comunidad étnica son tipos de comunidad que en la antigua Grecia desempeñaban el papel de "nación" en las definiciones modernas del estado, aunque no en el mismo nivel, era más arcaico en términos de estructuras, moral y comportamiento; y tenía una mayor homogeneidad cultural.

7. La *polis* se convirtió en un estado antes de la urbanización de su único o más importante asentamiento. En esto difería de la ciudad-estado. Por lo tanto, es correcto usar un nombre diferente para él. Y la más adecuada es la palabra griega antigua, que se puede traducir en idiomas distintos del griego como *polis*, o *polis-Estado*, *État-Polis*, *Polisstaat*, etc.

8. La *polis-estado* se fija así con gran precisión, con referencia (...) se ubica en un punto específico en la escala de conceptos que sube al nivel de 'estado', y horizontalmente, con referencia al concepto paralelo descrito por el término *demos* y la noción estrechamente relacionada de 'ciudad-estado'<sup>6</sup>.

## 1.2. LA NOCIÓN DE *POLIS* EN ARISTÓTELES

Sentado lo anterior, se dispone a trabajar la noción de *polis* que expone Aristóteles. El Estagirita elabora una noción que busca responder a la forma de cómo era concebida la *polis* de su época para, posteriormente, exponer su propia forma de entenderla. Inicialmente, se expone en el libro I de *Política*: "La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda

---

<sup>6</sup> SAKELLARIOU, Michail. *The polis-state: definition and origin*. Trad. D. Hardy. Atenas: Diffusion de Boccard, 1989. pp. 52-54.

ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin<sup>7</sup>. Aristóteles presenta, a nivel general, qué entiende por *polis*, una noción que utiliza para fundamentar lo que es su idea del hombre como un animal social<sup>8</sup>: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”<sup>9</sup>.

Una vez expuesta la caracterización del individuo que habita la *polis*, el animal social (*zoon politikón*), Aristóteles recurre a su forma de hacer ciencia para explicar las demás partes que componen el todo, en este caso, las partes que componen la totalidad que es la *polis*: la casa (*oikía*)<sup>10</sup>, una unidad familiar constituida por padre, madre, hijos, esclavos y bien material: “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”<sup>11</sup>. Esta forma de entender la *polis*, como un todo constituido por individuos que son sus partes, es la base del planteamiento ético-político que se puede apreciar en la propuesta aristotélica de *polis*, propuesta que se puede apreciar en los inicios del libro II, en la cual expone el segundo componente de la *polis*, la pluralidad de hombres en relación con sus oficios:

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1998.. p. I, 1252b, 8.

<sup>8</sup> Sobre esta naturaleza cívica de hombre ir a: ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985 p. IX, 9, 1169b,15

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Op. cit., I, 1253a, 9.

<sup>10</sup> Para profundizar en la forma de entender el concepto de *oikía* ir a: Ibíd. p. I, 1253b, 7-11. Igualmente, los estudios especializados permiten dilucidar este concepto para dar claridad a lo expuesto: “Aristóteles no concibe en su *Política* la familia como la entiende el mundo moderno; habla más bien de *oikía*, casa familiar, que los latinos vertían por *domas* o *familia doméstica*. Pues *oikos* significa no tanto el edificio en que se habita (*δῶμα*) cuanto el conjunto de hombres y de bienes que lo integran”. Lo anterior en: CRUZ, Juan. “Familia, trabajo y política en Aristóteles”. En: *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*. N° 20, 1989; p.10.

<sup>11</sup>Ibíd. p. I, 1253a, 13. De igual forma pueden verse expresadas estas ideas en: ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Op. cit., p. IX, 9, 1167b, 2.

Es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.

Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de modo específica. Una ciudad no resulta de individuos semejantes. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad<sup>12</sup>.

Esta idea de la pluralidad en la *polis*, es resultado de la variedad de hombres que se encuentran en la *polis*, y se conjuga con la importancia que Aristóteles da a la amistad, como principio de sociabilidad entre hombres miembros de una misma *polis*. La amistad se torna fundamental en tanto virtud del hombre que vive con otros diferentes a él<sup>13</sup>.

Ahora bien, el hombre miembro de la *polis*, en otras palabras el ciudadano, en tanto que *zoon politikón*, tiene un compromiso con la comunidad en la que vive y es en el libro III de *Política* donde Aristóteles trabaja el tercer componente de la *polis*: “El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (...), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (...) Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno”<sup>14</sup>. El ciudadano es, entonces, aquel que participa de las magistraturas, además, el concepto de ciudadano se somete al tipo de régimen, pues, dice Aristóteles, de acuerdo al tipo de régimen puede uno ser o dejar de ser ciudadano. Lo anterior, de acuerdo a si el carácter de dicha forma de gobierno es recto o

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* p. II, 1261a, 2-3. de igual forma el autor afirma exponer estas ideas en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Op. cit., p. V, 8, 1132b, 33.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Op. cit., VIII, 1, 1155a, 22.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Op. cit., III, 1257a, 3-6.

desviado; aun así, en una cierta definición común de lo que es el ciudadano; en otros términos, el Estagirita encuentra algo que subyace en la manera de entender al ciudadano que concuerda sin importar el régimen al cual pertenezca, Aristóteles escribe: “Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”<sup>15</sup>.

Continuando, se trabaja el siguiente elemento constitutivo de la *polis*: las formas de gobierno. Esta cuarta parte tiene la cualidad de afectar ciertas características de las otras nociones como lo son las de ciudadano y ciudad en la medida en que cada régimen responde a ciertas características específicas en su forma de ejercer el orden en la ciudad<sup>16</sup>; aun así, Aristóteles fundamenta que toda forma de gobierno debe existir para alcanzar la finalidad de la *polis*: el vivir bien, una condición más allá del mero habitar y existir en una comunidad, para lo cual se requiere del desarrollo de la virtud. Es decir, la ciudad se forma por naturaleza con el fin de las buenas acciones y no por la mera convivencia<sup>17</sup>.

Ahora bien, los regímenes son divididos por el Estagirita en seis<sup>18</sup>: monarquía, aristocracia y *politeía*<sup>19</sup>, como regímenes rectos; y tiranía, oligarquía y

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. III, 1275b, 12.

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. III, 1276b, 7.

<sup>17</sup> *Ibíd.* p. III, 1281a, 15.

<sup>18</sup> PLATÓN. *Diálogos vol. VII (Leyes I-VI)*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999. p. VI, 712E. y PLATÓN. *Diálogos vol. IX (Leyes VII-XII)*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.p. VIII 832B-D.

<sup>19</sup> Al respecto de la traducción de este término ver la nota al pie de Manuel García Valdez en la página 117 de la edición de Gredos (III, 1279a, 4 en traducción universal): “Con el término república recogemos el vocablo griego *politeía*, que significa el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere” ARISTÓTELES, *Política*, Op. cit., p. III, 1279a, 4. Para este texto se deja el vocablo en su idioma original para denotar el valor semántico de la palabra, el cual difiera del significado moderno de república, también referirse a la nota al pie de la página 139 (II, 1273a,5 traducción universal) de la misma traducción y edición: “La mejor constitución es una aristocracia mixta, es decir,

democracia<sup>20</sup>, como desviados<sup>21</sup>. Sobre cada forma expone sus virtudes y desventajas, inclinado Aristóteles a la *politeía*, para concluir con la importancia de las formas de gobierno en la comunidad política, lo cual funciona de fundamento para sustentar su proyecto ético-político que se da únicamente en la vida en sociedad:

Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural<sup>22</sup>.

Finalmente en su libro VII, Aristóteles expondrá su pensamiento en torno al estado ideal, donde formula lo que es para él los parámetros y las condiciones para una *polis* perfecta, lo cual permitirá el desarrollo pleno de las virtudes de los ciudadanos para alcanzar la felicidad.

### **1.3. LECTURA DE LA *POLIS* ARISTOTÉLICA APOYADA EN BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA**

Existe gran variedad de estudios sobre la organización de la sociedad que se encuentra presente en los textos aristotélicos, en la mayoría de estas investigaciones especializadas se puede encontrar una lectura detalla de la

---

una mezcla de aristocracia, oligarquía y democracia; o bien una *politeia*, en términos aristotélicos, mezcla de oligarquía y de democracia, que recogemos en el texto con la palabra «república» Ibíd. p. II, 1273a, 5.

<sup>20</sup> Entiéndase democracia de acuerdo a lo escrito por Aristóteles en *Política*: “democracia, cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres (...) Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos” Ibíd. p. III, 1279b, 2-1280a, 7-8.

<sup>21</sup> Ibíd. p. III, 1279b, 2-3 y III, 1278b, 7,2 y 3.

<sup>22</sup> Ibíd. p. III, 1278b, 4.

noción de *polis* que el Estagirita componía en sus textos: “En la política de Aristóteles se aborda de manera conceptual el vínculo entre el orden social ideal y su espacio asociado. En esta obra, el filósofo no solo intenta describir la *polis* griega ideal, sino definir una teoría general de las constituciones como su maestro Platón, al comparar las virtudes y desventajas de los sistemas políticos conocidos para la época a partir del análisis de los conceptos *ciudad* y *ciudadanos*”<sup>23</sup>.

La construcción del aparato social desde la mirada de Aristóteles toma un fuerte vínculo con lo ético para fundamentar la finalidad del animal social: “La conclusión más significativa de su estudio (...) es entender la *polis* como una comunidad que se auto-organiza para lograr el bien común, ideal que siempre está sobre los individuos y es independiente de las características formales del espacio en que se desarrolle la comunidad”<sup>24</sup>.

En ese mismo enriquecimiento de la multiplicidad de sentidos existentes en la palabra *polis* encuentra Sakellariou, quien intenta presentar una aproximación de las distintas connotaciones que Aristóteles da al término *Polis* en *Política*:

Aristóteles se refirió a cosas con las que estaba familiarizado por medio de términos cuyo significado puede definirse con gran claridad: desde el contexto; de la comparación de diferentes pasajes; y de la evidencia de otros textos antiguos:

*πόλις* (= 'Estado' o 'tipo de estado').

*πόλις* (= Derechos políticos).

*πόλις* (=Vida política).

*πολιτεία* (= constitución).

---

<sup>23</sup> LLANOS, Douglas. “Política de Aristóteles y sus ciudades (in)finitas”. En: *Sapiens Research*. Vol. 3 n°2, 2013; p. 25.

<sup>24</sup> GOYCOOLEA, Roberto. “Organización social y estructura urbana en las ciudades ideales de Platón y Aristóteles”. En: *A Parte Rei*. N° 40, 2005; p 6.

*πολίτευμα* οἱ κύριον τῆς πόλεως οἱ τῶν πόλεων οἱ τῆς πολιτείας (= elemento dominante de la *polis*)<sup>25</sup>.

Sakellariou, no reduce la *polis* a ser meramente la noción de ciudad-Estado. Este autor únicamente comparte la manera que el concepto se fusiona y transforma de acuerdo al contexto, pero su subyacente en cuanto tal se mantiene siempre en la noción de comunidad política compuesta por una serie de elementos constitutivos sin los cuales dicha comunidad no puede existir. Un ejemplo más a profundidad de esta cualidad de la multiplicidad de sentidos existente a la hora de pensar la noción de *polis* lo expone el mismo Sakellariou en un intento por dar una claridad a este concepto aristotélico poseedor de un margen tan amplio para ser delimitado: “Aristóteles definió el concepto de *polis* en muchos pasajes de *Política* y de veinte maneras. A primera vista, estas definiciones podrían ser divididas en dos grupos, que dependen de si la *polis* se define como *κοινωνία* o como *πλήθος*. En realidad, hay más grupos porque los términos *κοινωνία* y *πλήθος* se emplean con más de un significado y en algunas definiciones aparecen juntas”<sup>26</sup>.

Ahora bien, al partir del análisis de Sakellariou, es necesario pensar estos dos grupos en los cuales forma parte la noción aristotélica de *polis*. El autor constituye, a lo largo de todo su análisis del concepto, una variedad de significados los cuales le permiten dilucidar que el concepto de *polis* no es poseedor de un único significado, sino que es propio de este concepto la multiplicidad de otros términos para encontrar su forma completa. Sakellariou construye un delicado y detallado análisis de la manera en que Aristóteles utiliza el concepto con distintos significados, cada uno de estos significados no son contrarios los unos con los otros; es decir, su multiplicidad no deriva en contradicciones a la hora de pensar la *polis*. Lo anterior, debido a que cada uno de los distintos significados, para Sakellariou, siempre son tomados del contexto del Estagirita, lo cual permite entender esta forma de delimitar la *polis*

---

<sup>25</sup> SAKELLARIOU, Op. cit., p.288.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 215.

como una suma lógica de cada uno de estos significados individuales que poseen su veracidad para ser utilizados en la medida en que el Estagirita los utiliza en sus textos con un respectivo significado contextual: “El mismo Aristóteles no definió el contenido de este término en ninguno de los pasajes en que lo usó. Sin embargo, dado que no es posible entender las definiciones de Aristóteles de la *polis* como *κοινωνία* sin el contenido del último término, se intentará definirlo con referencia al contexto. Esto permitirá comprender el alcance de ese concepto junto con algunas de sus subdivisiones y elementos específicos”<sup>27</sup>. Esto es, la única forma de pensar la *polis* es por medio de la multiplicidad intrínseca que para Aristóteles este concepto posee.

Sentado lo anterior, se encuentra que una manera de interpretar la *polis* aristotélica de una forma más delimitada y reducida; lo anterior, teniendo en cuenta que los investigadores de la obra del Estagirita se centran en tomar distintos elementos para complementar y encausar una idea propia de lo que es la *polis* que plantea Aristóteles. Desde la perspectiva ético-política, la *polis* aristotélica puede entenderse como un colectivo humano que busca, por medio de la legislación<sup>28</sup>, llegar a la *eudaimonía*, dicho de otra manera, todo fin último de la *polis* es la *eudaimonía* y todo lo que se dispone para la *polis* es pensado en ese último logro a conseguir.

Desde esta mirada, la *polis* puede ser pensada como un proyecto ético-político que permite al ser humano llegar a la felicidad, con lo cual, todas las distintas partes que componen la *polis* aristotélica corresponden a una necesidad que debe ser suplida de la vida en colectividad para ser más cercano ese fin último:

Es este sentido de la justicia y de lo que es conveniente para el conjunto de los ciudadanos lo que subraya el carácter colectivo de la búsqueda de la *eudaimonía* que caracteriza a la *polis*. Por eso mismo, precisamente en pos de este bienestar y felicidad común, el

---

<sup>27</sup> SAKELLARIOU. Op. cit., pp. 215-216.

<sup>28</sup> Para profundizar respecto a la forma de entender la noción de legislar ir a: VEGA, Jesús. “Legislación, racionalidad y argumentación en Aristóteles”. En: *Revista iberoamericana de argumentación*. N° 13, 2016; p4.

fundamento de la *polis* está constituido por una buena legislación *eudaimonia* que oriente a la comunidad hacia la virtud cívica –*areté politiké*– (...) La concepción teleológica de la *polis*, orientada hacia la *eudaimonía*, obliga a Aristóteles a destacar un punto de vista funcional de indiscutible carácter político<sup>29</sup>.

En ese orden de ideas, la *polis* se presenta en el pensamiento de Aristóteles como una serie de piezas de distintos tamaños, formas, colores, materiales, etc., que encajan en un terreno específico delimitado, donde se vuelve, de esta manera, indispensable cada uno para la forma completa de lo que se supone es la *polis* perfecta aristotélica. Aun así, desde el análisis de Menéndez, la disposición por naturaleza del hombre como *zoon politikon*, hace que los elementos con los cuales el hombre dispone por naturaleza le permitan entrar en contacto con el otro y, así mismo, permanecer juntos en la *polis* para permitirse la búsqueda del bien común y, de esta forma, alcanzar el fin último de la *polis* de forma ético-política que corresponde a la comunidad, en un primer grado y, en un segundo grado, suplir las necesidades individuales que requieren los seres humanos por naturaleza:

Sobre ese enfoque biológico y esa estructura de oposiciones semánticas presentes en buena parte de su obra, pasa revista a lo que considera «elementos» o «servicios» indispensables de la *polis*: actividades agrarias, artesanales, servicios militares, cierta abundancia de recursos, servicios religiosos e instituciones judiciales y políticas(...) La importancia de estas funciones es tal que la falta de alguna de ellas pondría en entredicho la autonomía y, por consiguiente, la caracterización como *polis* de un asentamiento.

La *polis* es entonces, una necesidad inherente al ser humano, en tanto que *zoon politikon*, que encuentra fundamento en un enfoque biológico<sup>30</sup>; o sea

---

<sup>29</sup> MENENDEZ, José. “La noción de polis en el pensamiento de Aristóteles”. En: *Ars Brevis*. N° 7, 2001; pp. 161-163.

<sup>30</sup> Igualmente tener en cuenta: TAYLOR, Christopher. “Politics”. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 233.: “La descripción de Aristóteles de la *polis* está firmemente

como parte de la naturaleza del ser humano, y en la visión teleológica del mundo, donde el hombre tiene un fin específico el cual debe alcanzar. En este orden de ideas, la *polis* y lo que la constituye en su inmensidad de significados, instituciones y manifestaciones físicas y teóricas, proveen al hombre para satisfacer su naturaleza y así llegar al fin último, la *eudaimonia*.

Ahora bien, es pertinente pensar cómo se relacionan dos elementos constitutivos de la *polis*: el régimen político y los ciudadanos: “En efecto, si bien la *pólis* se asocia en el libro 1 con la *koinonía politiké*, el despliegue de la idea de *pólis* conlleva el análisis, por un lado, de la *politeia* y, por el otro, de la comunidad compuesta por una cierta multitud de ciudadanos (*politón ti pléthos*)”<sup>31</sup>. Lo anterior, pues si bien la *polis* existe como un todo constituido por sus partes, la forma de proceder de estas partes puede ser distinto, la comunidad política puede poseer problemas a la hora de ejecutar los requisitos que plantea el Estagirita y su relación con los componentes políticos puede hacer desviar la visión aristotélica, de ahí que Gallego, en su búsqueda por exponer la idea aristotélica de *polis*, recurra a responder primero la pregunta por el ciudadano y, posteriormente, la de la *politeia*, para así dar solución a las partes que conforman ese todo, sin olvidar que inicialmente la *polis* es “una multitud de ciudadanos”:

La ciudadanía se define por la pertenencia a la comunidad política: *tó metékhein tés póleos*, «el formar parte de la ciudad», idea expresada claramente por Aristóteles cuando dice que «el ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por el derecho de participar en la justicia y en el gobierno (*metékhein kríseos kai arkhés*)» (...)

De lo anterior se desprende que para establecer qué significa realmente la pertenencia a una *pólis* es necesario tomar en cuenta su

---

enraizada en su filosofía de la naturaleza. La conexión se expresa en dos tesis fundamentales: 1) que la *polis* existe por naturaleza, y 2) que el ser humano es un tipo naturalmente adaptado para vivir en una *polis*”.

<sup>31</sup> GALLEGO, Julián. “Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en tomo al libro III de la Política”. En: *Gerión*. N°14, 1996; p.151.

régimen político. Y siendo evidente entonces que la comunidad cívica implica la *politeia*, dentro de la cual los ciudadanos se definen en cuanto tales de acuerdo a criterios no sólo formales sino también prácticos (...) En este sentido, la existencia de la comunidad de ciudadanos comporta, además del mencionado nivel de la pertenencia, otro nivel analítico distinto pero relacionado con el anterior, el de la inclusión estatal<sup>32</sup>.

A saber, para Gallego, la relación entre régimen político y ciudadanía, para cumplir con los requisitos de Aristóteles a nivel teórico y para poder ser funcional a nivel práctico en la *polis*, debe cumplir con el requisito de la inclusión que deriva inicialmente del régimen político, la *politeia*, que es la encargada de fortalecer y hacer perdurar los lazos comunitarios entre seres humanos: “Tal es la idea aristotélica, pues toda *pólis* es, a la vez, una *koinonía* y una *politela*; de lo cual, como vimos, se deduce que una comunidad de ciudadanos cambia si se produce una *metabolè politeion*, es decir, si se transforma el sistema de gobierno, por más que las personas que la integren sean las mismas”<sup>33</sup>.

Gallego, en su estudio de la forma de entender e interpretar la *polis* desde Aristóteles, concluye cómo se conectan estos dos fundamentos y cómo entre los dos se complementan, dando paso al desenvolvimiento de la *polis* en la práctica. Su reflexión respecto a este tema permite aportar una perspectiva más para entender las múltiples dimensiones del concepto de *polis* aristotélico y abre un espacio para pensar la política aristotélica en la época contemporánea:

Esto nos muestra que la separación entre estado y sociedad civil, operativa para el análisis de las situaciones histórico-sociales, implica una primacía del estado sobre la comunidad. Y, en efecto, esto es así; porque la sociedad, en tanto unidad producida por la hegemonía del lazo social comunitario, sólo existe como tal por acción y efecto de la

---

<sup>32</sup> *Ibíd.* pp. 151-155.

<sup>33</sup> *Ibíd.* p. 160.

práctica estatal, que asegura su vigencia desdoblándose en un otro (lo social) que resulta complementario de lo estatal, otro que, a pesar de ser una proyección del estado, no excluye, sin embargo (ni podría hacerlo) la desligadura que los conflictos civiles pueden producir en el seno de una situación determinada<sup>34</sup>.

Continuando con lo anterior, la *polis* aristotélica se expone como un fenómeno natural propio del hombre, un fenómeno que envuelve al ser humano, en tanto que *zoon politikón*, llevándolo a encontrar, desde su naturaleza, la plenitud. En ese orden de ideas, el orden al cual da correspondencia Aristóteles es: familia, aldea y, posteriormente, *polis*. Por tanto, la *polis* responde a un proceso de evolución el cual le permite mejorar poco a poco la forma en la cual los individuos que conforman esta comunidad humana llegan a buscar, ya al estar en una comunidad completa como lo es la *polis*, una finalidad más profunda que las meras necesidades básicas, tal y como lo expone David Reeve:

Las necesidades humanas bastante básicas hacen lo primero, pero lo que sostiene una polis en existencia es que podemos vivir bien y alcanzar la felicidad solo en ella. Así, la *polis* es autosuficiente no solo porque satisface necesidades esenciales, sino porque es la comunidad dentro de la cual perfeccionamos o realizamos nuestras naturalezas o funciones. El hogar, el pueblo y la *polis* son como embriones, niños y adultos maduros: una naturaleza única está presente en cada etapa pero desarrollada o completada en diferentes grados<sup>35</sup>.

Y es bajo esta necesidad de superar las necesidades básicas que el ser humano se posiciona de forma superior a las abejas, las hormigas y demás creaturas de la naturaleza que, al igual que el hombre, tienen la misma cualidad de juntarse y formar comunidades. La superación de las otras formas de comunidad humana por una más completa que permita al ser humano

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> REEVE, David. "The naturalness of the polis in Aristotle". En: ANAGNOSTOPOULOS, Giorgios. *A companion to Aristotle*. New Jersey: Blackwell, 2009. p. 516.

alcanzar todo su potencial radica en su naturaleza, pues, al ser un *zoon politikon*, las facultades de las cuales esta condición le dispone da paso a pensar la comunidad como un espacio donde se permita el acceso a un crecimiento conjunto donde la felicidad derivaba de la virtud lleve al ser humano a alcanzar su compleción en tanto que hombre:

Es por esta razón que Aristóteles piensa que los seres humanos son por naturaleza animales políticos, no solo en el sentido de que, como las abejas, se encuentran naturalmente en las comunidades, sino también en el sentido más fuerte de que perfeccionan sus naturalezas específicamente en una comunidad política de cierto tipo. El argumento de la función ha demostrado que la naturaleza humana consiste en la actividad racional (...) Por lo tanto, para perfeccionar sus naturalezas los seres humanos deben adquirir las virtudes incondicionales del carácter. Pero esto lo hacen, ha argumentado Aristóteles, solo en una *polis*, más específicamente, en una *polis* con cierta constitución, la mejor clase.

El paso de una casa a otra o de una aldea a una *polis* coincide con un desarrollo en virtud humana y sabiduría práctica. Si los seres humanos fueran animales no racionales, este desarrollo sería uno que ocurriera a través de la operación de causas naturales no racionales. Pero debido a que los seres humanos tienen una naturaleza racional, su desarrollo natural (que siempre es comunitario, como hemos visto) implica esencialmente un desarrollo en sus capacidades racionales; por ejemplo, un aumento en el nivel de sabiduría práctica que poseen<sup>36</sup>.

Analizar la forma en que procede la *polis* aristotélica desde lo primitivo y básico de la familia a lo completo y articulado de la polis abre espacio a pensar la manera en que este tipo de comunidad que define Aristóteles es una multiplicidad que se ve unida a un bien común como lo es la felicidad. Es por ello que los procesos de síntesis que se ven evidenciados en el proceso que por naturaleza lleva al hombre a completarse a sí mismo son una característica

---

<sup>36</sup> REEVE. Óp. cit., p. 517.

ético-política propia del futuro ciudadano de la *polis*, futuro en la medida en que inicialmente existe como miembro de una familia más no como ciudadano, puesto que esta disposición del ser humano a su potencial el cual se da por naturaleza hace que la relación entre los hombres de igual forma se desarrolle a manera de síntesis; lo cual lleva a concluir la razón de ser de la *polis*, puesto que los distintos elementos que la componen, como: la constitución, el régimen, las instituciones públicas, etc., son derivadas de la propia naturaleza del hombre en su búsqueda por llegar a la plenitud propia del *zoon politikon*, sobre lo cual expone Enrico Berti:

La definición aristotélica de *polis* está más cerca de la definición hegeliana de «Estado político», que indica un «todo», un entero, una totalidad. Por algo Hegel tradujo el griego *polis* con *Staat*, siguiendo una tendencia frecuente en las primeras traducciones alemanas de la *Política*. Pero el Estado de Hegel constituye un todo en cuanto síntesis de «familia» y «sociedad civil», mientras que la polis de Aristóteles constituye un todo por ser un conjunto de muchas familias, o grupos de familias (las «aldeas»), sin que exista todavía la «sociedad civil» moderna<sup>37</sup>.

Berti concluye que la *polis* aristotélica es una decisión que el hombre toma con sus facultades dadas por naturaleza, es una decisión a la cual llega desde una reflexión de la razón. Esta comunidad política, con todo lo que conlleva y subyace, es una necesidad a la cual el hombre, contrario a las ideas contractualistas posteriores, se compromete por el simple hecho de ser humano, perteneciente a una comunidad con un bien común. Es una comunidad política que encuentra en la ética su forma de habitar, en tanto que la ética proporciona las herramientas necesarias para pensar las relaciones entre hombres residentes en una comunidad como lo es la *polis*:

Según Aristóteles, la ciudad es el lugar en que el hombre consigue vivir bien, alcanza la felicidad, la perfección, su pleno desarrollo, para lo cual debe tomar una decisión libre y racional. El hombre, impulsado por el

---

<sup>37</sup> BERTI, Enrico. *El pensamiento político de Aristóteles*. Trad. H. Aguilá. Madrid: Gredos, 2012. p. 23.

instinto natural de asociarse, puede elegir varias formas de sociedad; por tanto, optar por la ciudad como sociedad en la cual realizarse por completo es una decisión libre, fruto de la razón. Pero la razón también forma parte de la naturaleza; en realidad, es la expresión más típica de la naturaleza humana, por lo cual, para el Estagirita, no existe antítesis entre el carácter natural y el carácter racional de la ciudad, y tampoco, creo yo, entre su carácter racional y su carácter artificial<sup>38</sup>.

Las reflexiones de Berti, al igual que las de Reeve y los demás autores citados, sustentan la manera de proceder del ser humano respecto a la *polis* como una comunidad ético-política que existe como una síntesis de otras formas menores de comunidad las cuales no llevan a cumplir con la naturaleza del hombre en su totalidad sino meramente sus necesidades. Lo anterior, lleva al hombre a recurrir a la *polis* y con ello a pensar la forma ideal, la cual para Aristóteles está expuesta a lo largo del libro VII de *Política*, la cual permitirá al ser humano cumplir con su respectiva naturaleza. Con todo, el Estagirita recurre múltiples veces a distintos usos de la palabra *polis*, lo cual permite, en lugar de pensar en una contradicción por parte de Aristóteles, enriquecer la forma en que este concepto puede ser entendido, tal y como lo expone Sakellareou, siendo que su uso corresponde a la inmensidad que corresponde a este proceso de síntesis que es la *polis* para Aristóteles.

Ahora bien, es preciso pensar la forma aristotélica de entender la *polis* desde un fundamento biológico que deriva del hombre:

“Para una ciudad, la comunidad es capaz de proporcionar a sus ciudadanos no solo los medios para "vivir", para satisfacer sus necesidades (...), sino también (...) para vivir bien. Esto se debe a que, debido a su propia naturaleza, los seres humanos (...) no solo están dotados del tipo de necesidades satisfechas por las comunidades que

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* p. 34-35.

existen antes de la ciudad, sino que también están destinadas a la felicidad, es decir, a la plena realización de su humanidad”<sup>39</sup>.

El fundamento biológico entra en contacto a su vez con la forma de pensar teleológica y, con ello, la perspectiva ética que el autor expone en su *Ética Nicomaquéa*, al mostrar, nuevamente, el carácter de multiplicidad propio del concepto de *polis*, no solo como la reunión de casas en sentido físico sino como la puesta en práctica del principio básico del hombre en tanto que animal político; en este punto es pertinente resaltar la reflexión de Dorothea Frede:

Porque, si bien el reconocimiento del objetivo correcto o *telos* de la vida es de mayor importancia para el individuo, el orden de la comunidad representa un objetivo superior, porque concierne no solo al bien del individuo sino al de toda la *polis* (...) La respuesta corta es que la ética es parte de la política porque la vida de una comunidad entera es un objetivo más elevado que la vida de un individuo, tiene un trasfondo más profundo y, por lo tanto, requiere una respuesta más larga. (...) Porque muestra que la política concierne mucho más que la provisión de lo que es necesario para la vida de la comunidad.<sup>40</sup>.

Para el Estagirita la forma de entender al ser humano se encuentra en la manera en que este se desenvuelve en el ambiente político más no se limita a el espacio político, ya que, una vez dispuesto el espacio la forma en la que el individuo se relaciona con el otro, con el vecino, hace que el individuo alcance su completo potencial y la naturaleza lleva al ser humano a alcanzar dicho potencial y las dimensiones éticas, psicológicas, biológicas y políticas son evidencia de esta búsqueda por coexistir y seguir con su propia naturaleza en tanto que humanos:

---

<sup>39</sup> PELLEGRIN, Pierre. “Aristotle’s Politics”. En: SHIELDS, Christopher. *The Oxford handbook of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2012. p. 563.

<sup>40</sup> FREDE, Dorothea. “The political character of Aristotle’s ethics”. En: DESLAURIERY, Marguerite y DESTREÉ, Pierre. *The Cambridge companion to Aristotle’s Politics*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 15.

Así, Aristóteles ve una conexión íntima y simbiótica entre la naturaleza humana y la asociación sociopolítica, un enfoque claramente enraizado en su concepción teleológica de la felicidad humana objetivamente dada. Su enfoque presupone que los humanos tienen una naturaleza determinada y determinada, con el resultado de que sus comunidades políticas existen por naturaleza y no meramente por convención. Como era de esperar, la teoría política de Aristóteles apela a sus teorías metafísicas y psicológicas, tal como lo hizo su teoría ética. Debido a que la teoría ética y política son ciencias hermanas para él, ninguna comprensión completa de la una puede proceder sin una apreciación de la otra. Ambas ciencias apelan a la concepción de Aristóteles de la naturaleza humana y, por lo tanto, ambas presuponen igualmente el esencialismo subyacente a esa concepción<sup>41</sup>.

Pensar la *polis* aristotélica requiere, entonces, de tener en consideración la construcción holística e integral que se hace presente a la hora de pensar esta comunidad política, puesto que lo político, para Aristóteles, abarca un margen de conocimientos teóricos y prácticas de distintas categorías que se manifiestan en este tipo de comunidad. En últimas, la postura aristotélica es un postulado que se piensa desde múltiples miradas del Estagirita respecto a el espacio ético-político que es la *polis*; pertinente traer a colación la reflexión de Malcolm Schofield en relación a este modo de entender el pensamiento ético-político de Aristóteles y sobre la forma de pensar la esfera política como una macroesfera que abarca distintas dimensiones que componen el cuerpo social de una comunidad, en este caso la *polis*:

La *Ética a Nicómaco* (...) comunica un solo mensaje: la política es la actividad y rama de estudio que trata el tema del trabajo. Para nosotros, la ética y la política significan dos esferas distintas, aunque superpuestas. Para Aristóteles, solo hay una esfera, la política, concebida en términos éticos. Esta sorprendente verdad generalmente se minimiza en muchas presentaciones de la *Ética a Nicómaco*. Al ver eso, y en qué sentido, es verdad, y por qué su verdad es importante

---

<sup>41</sup> SHIELDS, Christopher. *Aristotle*. New York: Routledge, 2007. p.353.

para comprender no solo el proyecto de Aristóteles en su conjunto sino también muchas de sus tesis clave<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> SCHOFIELD, Malcolm. "Aristotle's political ethics". En: KRAUT, Richard. *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New Jersey: Blackwell, 2006. p. 305.

## 2. LA NOCIÓN DE *RES PUBLICA* EN EL MEDIOEVO Y EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

### 2.1. LA *RES PUBLICA* EN LA BAJA EDAD MEDIA

La Baja Edad Media (1050 d.C.- 1290 d.C.) es el contexto histórico en el cual el pensamiento de Tomás se desarrolla. Ahora bien, para poder iniciar la reflexión de las nociones políticas del Aquinate es requisito, primero, pensar cómo el pensamiento político romano, centrado especialmente en las perspectivas políticas de Marco Tulio Cicerón, marcó la pauta para el desenvolvimiento del concepto de *res publica*<sup>43</sup>. Este autor romano permite pensar las bases teóricas del pensamiento político que prosiguió de él<sup>44</sup>, como expone Louise Hodgson sobre este elemento propio de la vida política en comunidad:

*Res publica* no se refiere a 'la' o incluso 'una' comunidad, excepto en la medida en que una *res publica* pertenece a una comunidad y es administrada por una subsección altamente politizada de esa comunidad que puede confundirse mucho sobre la diferencia entre sus intereses y los de los asuntos cívicos confiados a su administración por el bien común. Esto presagia la razón por la cual (...) leer *res publica* literalmente como "lo público" a menudo puede ser engañoso y por lo general debe evitarse: diferentes partes de la misma comunidad tendrán diferentes perspectivas sobre su *res publica* compartida<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Recalcar la aclaración que se da, sobre la traducción de república en la actualidad, por parte de Knud Haakonssen presente en HAAKONSSSEN, Knud. "Republicanism". En: GOODIN, Robert. PETTIT, Phillip y POGGE, Thomas. *A companion to contemporary political philosophy*, vol 2. 2. Ed. New Jersey: Blackwell, 2007.p. 730: "«República» es la forma anglicanizada de la *res publica* latina, que originalmente fue contrastada con *res privata*. Era el ámbito público de las cosas que las personas tenían en común fuera de sus vidas familiares, y tradicionalmente también se ha identificado como el bien común. *Res publica* también significaba las estructuras institucionales de la vida pública y, a menudo, se puede traducir como «*commonwealth*» o simplemente, aunque anacrónicamente, «el estado»".

<sup>44</sup> Sobre la trascendencia del pensamiento ciceroniano en la política posterior a él y a Roma ir a: SELLERS, Mortimer. "The Influence on Marcus Tullius Cicero on modern legal and political Ideas". En: *Ciceroniana*. Vol. 9, 2009; pp. 251-253.

<sup>45</sup> HODGSON, Louise. *Res publica and the roman republic 'Without Body or Form'*. New York: Oxford University Press, 2017. pp. 4-5

De igual forma, es preciso exponer la manera en la cual el concepto de *res publica* se estructura en un marco problemático a la hora de ser pensado en la contemporaneidad, sobre lo cual es importante la aclaración que hace el mismo Hodgson de forma inicial, antes de delimitar desde los autores romanos la noción de *res publica*:

“El principal obstáculo es que la *res publica* es común término en nuestras fuentes sobrevivientes, se utiliza en una variedad de formas a través de las fuentes, y muy pocos romanos parecen haber intentado producir cualquier tipo de definición teórica. La marcada falta de teorización antigua, ya sea política o filosófico o legal, sobre lo que *res publica* implica que los romanos estaban más interesados en comprometerse con la *res publica* que en el desarrollo de un concepto completamente articulado de lo que podría ser. (...) Es imposible recuperar los términos utilizados por los primeros romanos pero este uso es lo suficientemente casual como para indicar que estos escritores no vieron ningún conflicto inherente entre *regnum* y *res publica*, porque no eran conceptos equivalentes. *Regnum* era un sistema de organización política, mientras que *res publica* no lo era. Un fragmento de Pomponio sobre los comienzos de la ley (...) sugiere lo que era *res publica*: no un sistema de organización o gobierno, sino más bien los asuntos cívicos y la propiedad que la *civitas* estaba organizada para cuidar”<sup>46</sup>.

Ahora bien, para entrar en el estudio de la noción de *res publica*, Cicerón y san Agustín son los autores que más influyen en la línea de pensamiento de santo Tomás para la construcción de su propia noción de *res publica*<sup>47</sup>. En ese orden de ideas, inicialmente se expone la forma de entender este concepto por parte de Cicerón:

---

<sup>46</sup> *Ibíd.* pp. 2 y 4.

<sup>47</sup> Sobre esto referirse a WOLDRING, Henk. “On the purpose of the state: continuity and change in political Theories”. En: SWEETMAN, Brendan. *The failure of modernism: the cartesian legacy and contemporary pluralism*. The Catholic University of America Press. Washinton D.C., 1999. pp. 160-165.

Así pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios, sino que fue engendrado de suerte que, en el concurso de todas las cosas, no eran como simples comienzos, y no consta enseñanza alguna de otras capacidades humanas ni de vida Pública<sup>48</sup>.

Es preciso aclarar algunas nociones básicas de lo que puede significar el concepto “cosa”. Lo primero a denotar es que en la obra de Cicerón no hay nada que explique qué entiende por cosa. Antes bien, se puede decir que, en el contexto de la cultura latina, cosa puede ser entendida, por un lado, como un objeto, y por el otro, como un cierto ejercicio<sup>49</sup>. Continuando con el análisis de la república y la ciudad, Cicerón, construye una noción de *res publica*<sup>50</sup> donde da las características intrínsecas necesarias para la existencia de esta organización social y política como es la necesidad de derecho y justicia dentro de una finalidad moral<sup>51</sup>.

Es de resaltar la importancia que para Cicerón tiene el que la organización social deba conducir a una finalidad:

---

<sup>48</sup> CICERÓN, Marco. *Sobre la república*. Trad. A. D'ors. Madrid: Gredos, 1984. p. I, 25,39 y 26,41.

<sup>49</sup> SÁNCHEZ, Diana. “Cicerón y Agustín. A propósito de la república”. En: *Universitas Philosophica*. Vol. 67, N°33, 2016; p. 236.

<sup>50</sup> En un análisis de lo que corresponde a la *res publica* como referente a los asuntos públicos se encuentra: CICERO, Marcus. *Epistulae ad Familiares*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1982. pp. 1.9.18, 1.9.21, 2.3.1, 2.8.2, 2.11.1, 6.12.4, 8.1.2, 11.1.1, 12.1.2, 12.5.3, 13.29.7. CICERO, Marcus. *Epistulae ad Atticum*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1965. pp. 1.13.2, 1.16.1, 1.16.9, 1.18.2, 1.19.2, 1.19.6, 2.1.6, 2.7.4, 2.11.1, 2.15.1, 3.8.3, 5.13.3, 5.14.3, 8.14.2, 9.9.3, 15.10.1, 16.5.2. CICERO, Marcus. *Epistulae: Epistulae ad quintum fratrem; Epistulae ad M. Brutum; Fragmenta epistularum*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1958. pp. 1.1.8, 2.1.1, 2.3.16, 3.2.2, 3.3.2, 3.4.2, 3.5.1, 5.3.2, 18.3.17, 23.9.6.

<sup>51</sup> CICERÓN. *Sobre la república*. Op. cit., I, 26,41.

“La república no es el conjunto de los bienes de los que se encarga la clase política, tampoco las instituciones. Es algo más abstracto. Se trata del consenso jurídico que Roma se ha dado a sí misma y en cuya raíz, de acuerdo con Cicerón, se encuentra la misma naturaleza que ordena hacer lo bueno y prohibiendo lo malo”<sup>52</sup>.

Sentado lo anterior, San Agustín, toma un papel importante en la constitución del pensamiento político con respecto a la organización social; en especial su crítica a la noción de *res publica* ciceroniana:

“En conclusión, gracias al giro que Agustín da a la definición ciceroniana de república, solo la Ciudad de Dios puede denominarse como tal, pues únicamente ella cumple cabalmente con las exigencias que debe satisfacer una colectividad para considerarse república”<sup>53</sup>.

Agustín encuentra en el amor el fundamento de la unión y la convivencia entre hombres<sup>54</sup>, de ahí que construye una crítica a las nociones ciceronianas pues no considera como ciudad digna de ser habitadas por hombres a la simple agrupación de hombres: “es una congregación de muchas personas, unidas entre sí por la comunión y conformidad de los objetos que ama”<sup>55</sup>. Este fundamento metafísico del amor, constituye para Agustín una prioridad en la verdadera *res publica*, por ello la concordia solo se da en el sometimiento y la aceptación de Dios y la fe en las cuestiones de la *res publica*: “La Ciudad de Dios es, en efecto, una sociedad religiosa basada en la fe en Cristo, abierta a todos los hombres a condición de que vivan en la fe. Ella nace y existe de un amor común por un bien común, conocido de idéntica manera gracias a la perfecta unidad de la fe”<sup>56</sup>.

De esta forma Agustín constituye una teoría política respecto la manera en que debe de entenderse la relación entre la sociedad y la religión, más

---

<sup>52</sup> SÁNCHEZ. Op. cit., p. 228.

<sup>53</sup> Ibid. p. 236.

<sup>54</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Ciudad de Dios*. Trad. V. Capánaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988 p. 14, 28.

<sup>55</sup> Ibid. p. 19,24.

<sup>56</sup> SÁNCHEZ. Op. cit., p. 228.

específicamente el discurso religioso basado en la teología cristiana, para poder proceder de forma armoniosa con las monarquías existentes que buscaban mantener su soberanía por encima de la ley de la Iglesia. El Aquinate buscaba que la ley divina (*lex aeterna*) fuera la principal fuente de inspiración para aquel que se encarga de la legislación y de este modo el orden social y político de la comunidad estuviera orientado y fundamentado bajo la ética que resguarda los principios cristianos hacia Dios<sup>57</sup> de forma que fuese posible crear una relación entre la noción de *res publica* ciceroniana con la línea de pensamiento cristiano que permita al ciudadano de la *res publica* entenderse como hombre que responde a la ley de la *civitas*, pero sin olvidar al principio de orden y legislación que existe por encima de la *res publica* y desde la cual esta última se fundamenta<sup>58</sup>: “Agustín, en contraste, relacionó la justicia y el significado de la vida con el amor cristiano que abre la percepción de la ley de Dios (*lex aeterna*): la fuerza divina y dinámica que está presente en todas las cosas, acciones y movimientos. Esto significa que todo debe ser entendido en relación con su origen divino y su verdadero destino”<sup>59</sup>.

## **2.2. NOCIÓN DE *RES PUBLICA* EN TOMÁS DE AQUINO**

Santo Tomás de Aquino desarrolla en su *Comentario a la Política de Aristóteles* y su *Comentario a la Ética de Aristóteles*<sup>60</sup> una clara identidad e influencia por el pensamiento político aristotélico. Su forma de hacer filosofía y teología se sustenta en las ideas del Estagirita y esto lo evidencia a lo largo de ambos comentarios y en este caso la organización social es la noción aristotélica que toma y plantea para su posterior aplicación en la época de Tomás como se ve en *La monarquía, Al rey de Chipre*.

Tomás inicia su comentario a la *Política* al decir: “La ciudad es lo principal en lo que puede referirse a las comunidades humanas. Además, en las artes

---

<sup>57</sup> AGUSTÍN. Op. cit., p. 4, 4; 2, 19.

<sup>58</sup> MARKUS, Robert. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. pp. 80-90.

<sup>59</sup> WOLDRING. Op. cit., p.163.

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Trad. A. Mallea. 3 ed. Navarra: Universidad de Navarra, 2010. p. 599

mecánicas, los todos constituidos por las cosas que llegan al uso del hombre se ordenan a este como a su fin”<sup>61</sup>. Esto lo escribe en el prólogo al comentario, donde expone conclusiones iniciales de Aristóteles bajo su propia perspectiva: “En esas comunidades, que son diversas en grado y en orden, la última es la comunidad de la ciudad, ordenada por suficiencia por sí de la vida humana. De ahí que entre todas las comunidades humanas la ciudad es la más perfecta”<sup>62</sup>.

El proceder tomista lleva a comentar parte por parte del texto de Aristóteles para explicar la manera en que el Estagirita construye su pensar ético-político: “Toda comunidad está constituida por algún bien, pero toda ciudad, como se verá, es una comunidad, luego toda ciudad es instituida por algún bien”<sup>63</sup>. Tomás trabaja uno a uno, de la misma forma que Aristóteles, de las partes que constituyen la ciudad, esta vez, claro está, no como una *polis*, sino bajo la influencia agustiniana de la crítica a Cicerón, sin dejar de lado el pensamiento ciceroniano: “dice [Tomás refiriéndose a Aristóteles] que la comunidad es una comunidad perfecta y lo prueba, ya que si la comunidad de todos los hombres ha de ordenarse de acuerdo a lo necesario para vivir, la comunidad perfecta será la que se ordene a que el hombre posea con suficiencia lo necesario para vivir, tal comunidad es la ciudad”<sup>64</sup>.

Todo este estudio por parte de Tomás respecto al pensamiento ético-político de Aristóteles en sus comentarios luego se ve reflejado en *La monarquía, al rey de Chipre*, donde expone el pensamiento aristotélico bajo su propia línea de pensamiento:

“El hombre tiene algún fin al que se ordena toda su vida y su acción (...) pero resulta que el hombre se dirige a tal fin de modos diversos, cosa que la misma diversidad de las inclinaciones y acciones humanas

---

<sup>61</sup> TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Trad. A. Mallea. Navarra: Universidad de Navarra, 2001. p. I, 0.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. I, 1, 1.

<sup>64</sup> *Ibid.* I, 1,17.

nos muestra, luego el hombre necesita alguien que lo dirija a su fin (...) Y si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente (...) no necesitaría de nadie que lo dirigiera a su fin (...) pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural (...) porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros”<sup>65</sup>.

Para el Aquinate el pensamiento aristotélico constituye una fuente de inspiración que, en conjugación con la ley divina y las virtudes cristianas, tienen las personas el deber de seguir para conseguir la plenitud de estar en el goce de Dios. Esta fuerte influencia viene derivada de las traducciones al latín de los textos *Política* y *Ética*, los cuales sirvieron de base para el trabajo de estudio y comentario a ambos respectivos textos. Aquino, presenta su noción de *res publica* en pocos documentos<sup>66</sup>, sin embargo, se puede encontrar la forma en la que este expone este concepto y al hacerlo evidencia la fuerte impacto que el pensamiento ético-político de Aristóteles genera en su proceder teórico, ejemplo de esto es la exposición que hace el Aquinate del mejor régimen:

Hay que decir: Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en *II Polit.* La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en *III Polit.*, varias especies; pero las principales

---

<sup>65</sup> TOMÁS DE AQUINO. “La monarquía, al rey de Chipre”. En: *Textos selectos*. Trad. L. Robles. Madrid: Gredos, 2012. pp. 673-674

<sup>66</sup> ANNUAL MEETING OF SOUTHERN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION. (5, ENERO, 2007: New Orleans, Louisiana). Conferencia no publicada. New Orleans: Hotel InterContinental, 2007, p. 5.

son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos.

La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige. Tal fue la constitución establecida por la ley divina<sup>67</sup>.

El trabajo alrededor de los elementos que constituyen la *res pública* representa para Tomás un trabajo de constante conciencia de la ley superior a la cual el hombre, en virtud de creación divina, siempre debe de tener como referente a la hora de proceder en los asuntos humanos<sup>68</sup>. Es decir, para el Aquinate el articular la vida espiritual cristiana con los asuntos humanos mundanos son un requisito que debe de reflejarse en las dimensiones políticas, ética y sociales de *la res publica*, que sea digna de llamarse de esta forma:

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología II*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. p. I-II, q. 105, a. 1.

<sup>68</sup> *Ibíd.* I-II, q. 108, a. 1.

<sup>69</sup> *Ibíd.* I-II, q. 108, a. 4

Ahora bien, El proceder aristotélico de Tomás constantemente es su fundamento para legitimar las tendencias del hombre hacia el mundo espiritual y la ley divina:

“Puesto que, como ya señalamos, el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no solo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre”<sup>70</sup>.

La noción de *res publica* se presenta, desde Aquino, como parte de las cosas del mundo; así todo, fuera de tener un carácter anodino por su cualidad terrenal, Tomás es consciente de la importante trascendencia que juega la organización ético-política y social que se entreteje en los distintos escalones de la jerarquía que se producen en el ordenamiento de las personas en una comunidad y en esta medida encuentra que el disponer de los distintos elementos que estructuran la *res publica* permite que la Providencia divina sea posible para todos en su goce sagrado:

Así como la fundación de una ciudad o de un reino se compara con la formación de un mundo, también el orden del gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino.

Hay que hacer la consideración previa de que gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin. Así, se dice que una nave es gobernada mientras es conducida ilesa al puerto, mediante la pericia del piloto por un itinerario normal. Luego si algo se ve ordenado a un fin exterior a sí mismo, como la nave al puerto, corresponderá a la tarea del gobierno no solamente conservar la cosa ilesa, sino incluso conducirla después hasta su fin. Si por el contrario hubiese algo cuyo fin no estuviera fuera de ello mismo, la tarea del gobernador consistiría únicamente en conservar aquella cosa ilesa y perfecta<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Trad. L. Robles. Madrid: Tecnos, 1989. p. 64.

<sup>71</sup> *Ibíd.* pp. 69-70

Con la anterior cita, el Aquinate expone en una metáfora su línea de pensamiento en relación a la *res publica*; la cual no está exenta de la teoría ético-política aristotélica, ni de la disposición aristotélica del mundo que compone la comunidad política<sup>72</sup>, lo cual le permite llegar a la misma conclusión que el Estagirita: “Parece, pues, que el fin último de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente (...) la vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana”<sup>73</sup>.

Pero, el aporte de Tomás se evidencia en la relación del ser humano con la visión cristiana de mundo y con ello expone lo que él considera el verdadero fin último de la comunidad humana terrenal. La virtud del hombre, desde Aquino, se ve limitada por su misma disposición a lo terrenal; no obstante, encuentra en el favor de Dios el verdadero régimen eterno y divino que ordena de forma más alta y sublime: “Pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por su favor divino, como dice el Apóstol: la vida eterna es una gracia de Dios, no pertenece al régimen humano, sino al divino conducirlo (al ser humano) a su fin”<sup>74</sup>.

La visión tomista del mundo en relación con la *res publica* encuentra una influencia propiamente aristotélica y esto se evidencia en *La monarquía*<sup>75</sup>. El aporte de Tomás subyace en la relación de simbiosis que estructura y desarrolla entre visión cristiana de mundo y la visión aristotélica de mundo; la *res publica* tomista es, en esencia, una cristianización de las nociones que relaciona el Estagirita con su propia comunidad medieval. El establecer el régimen divino como el verdadero fin último del hombre, y el pensar la felicidad del hombre como el goce que existir en favor y goce de Dios<sup>76</sup>, corresponden

---

<sup>72</sup> *Ibíd.* pp. 71

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> La idea que se expone en este párrafo se encuentra en: *Ibíd.* p. 72.

<sup>75</sup> Su noción de ciudad perfecta, al menos desde su sustento terrenal, posee la misma que Aristóteles hace de su comunidad ético-política perfecta, véase: *Ibíd.* p. 87-90.

<sup>76</sup> Para una profundización en relación con el papel de la felicidad tomista en relación con las distintas disposiciones del hombre, tanto como individuo como miembro de

a la forma en la que este autor construye su noción de res publica, para el autor lo manifiesto por Aristóteles es correcto y debe ser tenido en cuenta como principio terrenal, al menos desde la lectura ético-política que realiza en relación con el reino las cosas terrenales y el régimen eterno.

La visión de mundo tomista permite situar el régimen divino, con todo lo que corresponde de acuerdo a la visión cristiana de mundo la cual se fundamenta en las sagradas escrituras, como el modelo a corresponder que debe siempre de ser seguido en la estructuración de costumbres, formas de vida y de existencia de modo que sea posible pensar en la comunidad de hombres en la cual, desde la visión de mundo cristiana, Cristo es el último rey, puesto que, es el rey completo, supremo y sublime, que al ser hombre también es Dios, lo cual vuelve a los hombres hijos de Dios y, a su vez, es aquel que permite introducir a todos los seguidores de este, el verdadero rey, a la gloria del cielo<sup>77</sup>: “Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el ciudadano de los fines anteriores y la dirección de imperio deben de subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin”<sup>78</sup>.

### **2.3. LECTURA DE LA RES PUBLICA TOMISTA APOYADA EN BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA**

Estudios respecto a esta noción de organización social en Tomás de Aquino pueden ayudar a dilucidar cómo entender esta noción de orden y comunidad ético-política de ciudadanos confirmandos por casas y vecindarios que viven en conjunto en busca del bien común, al ser este último la virtud, en el pensamiento tomista.

Se puede encontrar inicialmente un análisis en el estudio preliminar de la obra por parte de Laureano Robles y Ángel Chueca, donde se exponen las influencias de Tomás: “El pensamiento político de Tomás de Aquino está

---

una comunidad de muchos hombres referirse a: SCHWARTZ, Daniel. *Aquinas on friendship*. New York: Oxford University Press, 2007.

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Op. cit. pp. 72-73.

<sup>78</sup> Ibidem.

inspirado en Aristóteles y San Agustín. La síntesis de los dos forma su pensamiento e ideología<sup>79</sup>. Una noción inmediata de la lectura de esta noción de organización social, la cual puede ser interpelada por otros autores los cuales dan una vertiente que parte de dichas influencias históricas de las cuales Tomás es conocedor y teórico:

Debido a estas deficiencias, las comunidades mencionadas anteriormente deben integrarse en un cuerpo más grande y completo. Tal es el grupo autosuficiente que Santo Tomás (después de Aristóteles) llama la "comunidad perfecta". Es la ciudad-estado, la civitas, o mejor aún la provincia, y lo mejor de todo el reino. La diferencia entre la comunidad perfecta y las otras no es, como pensaba Platón, una mera cantidad; es cualitativo, como enseña Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles. La comunidad perfecta es el objetivo hacia el cual se esfuerzan las otras asociaciones naturales y en el que encuentran su realización. Y esa es una de las razones por las cuales el estado es "natural". Para el cristiano este proceso naturalmente instituido de edificación moral que controla y regula la producción de bienes económicos está a su vez subordinado a un tercer interés superior: el bienestar espiritual del hombre, o el disfrute de Dios, para el logro de los cuales los lazos de la sociedad política de hecho son necesarios, pero de ninguna manera son suficientes<sup>80</sup>.

Continuando con lo anterior, es pertinente esta profundización en la relación entre los sistemas de organización social expuestos por Aristóteles y Agustín para poder entender el proceso que atraviesa el pensamiento tomista. Su postura ético-política recalca, entonces, por dos líneas de pensamiento dominantes en su construcción de conceptos: "Aquino es primero un cristiano, y su aristotelismo es un aristotelismo cristiano (...) Para el cristianismo

---

<sup>79</sup> CHUECA, Ángel y ROBLES, Laureano. "Estudio preliminar". En: TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Trad. Laureano Robles. Madrid: Tecnos, 1989. pp. I-XLV. p. X.

<sup>80</sup> Traducción por parte del escritor de este texto, véase el documento, véase el original BIGONGIARI, Dino. *The political ideas of St. Thomas*. 15 ed. New York: Hafner Publishing, 1957. p. 10.

temprano y los padres del Iglesia, sin embargo, tipificada en los escritos de San Agustín (381- 430), la vida política fue corrompida por la inclinación hereditaria del hombre al mal, y el estado era una institución coercitiva diseñada para mantener un mínimo de orden en un mundo pecaminoso”<sup>81</sup>. Aquino toma gran parte de autores anteriores a él para intentar posicionarse como la síntesis de un nuevo pensamiento derivado de este estudio:

Desde una posición ontológica, Tomás de Aquino definió la *res publica* como la forma, mientras que el grupo de hombres representados en este contexto es la materia. El Commonwealth, de acuerdo con esta fórmula, es eterno; nunca nació y nunca morirá. Todos los cambios, que se pueden detectar en la *res publica*, pertenecen al lado temporal, material, ya que un hombre puede aparecer y otro puede desaparecer. Sin embargo, todos estos cambios no pueden afectar la forma eterna<sup>82</sup>.

Esta noción de *res publica* es, entonces, un resultado de un complejo análisis de la historia de la filosofía hasta ese momento, por parte de Tomás, y una reinterpretación de dichos postulados bajo la mirada tomista que busca responder a la interpretación dominante de *res publica* de su época, momento de la historia en el cual se entendía, desde una perspectiva diferente, la idea de la *res publica*: “La esencia del caso republicano era que la única forma de gobierno bajo el cual una ciudad puede esperar permanecer en un "estado libre" será una *res publica* en sentido estricto”<sup>83</sup>.

Al analizarse la forma en la que se entiende la *res publica* en la época de Aquino es posible el pensar una articulación de la interpretación que él propone con otros elementos propios del Medioevo. Cuando se piensa en la

---

<sup>81</sup>Véase SIGMUND, Paul. “Law and Politics”. En: KRETZMANN, Norman y STUMP, Eleonore. *The Cambridge companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 218.

<sup>82</sup> Véase: MAREY, Alexander. “From people to community: a description of the social order by Thomas Aquinas. Part 1: populus, respublica, multitudo”. En: *Russian Sociological Review*. Vol.15 n° 4, 2016; p. 170.

<sup>83</sup> Traducción propia. Véase el documento original: SKINNER, Quentin. “The State”. En: BALL, Terrence; FARR, James y HANSON, Russell. *Political innovation and conceptual change*. New York: Cambridge University Press, 1989. p. 105.

metáfora corporatista<sup>84</sup>, la cual en aquella época se entendía como parte de lo que se conoce como metáfora política<sup>85</sup> se entendía así:

La *res publica* es un cuerpo (escribía John of Salisbury, uno de los grandes artífices de la difusión medieval de la metáfora «corporatista») y como partes de un cuerpo viviente deben ser entendidas las articulaciones institucionales de la comunidad política, cuya cabeza corresponde al príncipe, el corazón a sus consejeros, a los órganos de los sentidos los jueces, y así sucesivamente. Metáfora corporatista e imagen del orden jerárquico se entrelazan y se sostienen recíprocamente: el soberano no es un ente «absolutamente» distante y diferenciado de todos los demás sujetos, sino que es el vértice de una jerarquía compuesta de partes homogéneas y solidarias<sup>86</sup>.

Ambas nociones, metáfora corporatista y metáfora política, dan paso a construir una relación entre las líneas de pensamiento dando como resultado una visión de la *res publica* tomista complementada con la mirada de la metáfora corporatista, de modo, que la teología aporte a la jerarquía que se construye en la metáfora de Juan de Salisbury.

No obstante, no es solamente la metáfora política corporatista la que permite darle una nueva mirada a la noción tomista de *res publica*. También a través de la metáfora de la verticalidad viene corroborada la relación (analógica) entre la soberanía terrenal y la soberanía celeste y viene reforzado el carácter sagrado del poder<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> JUAN DE SALISBURY, Policraticus, Trad. M. Alcalá, F. Delgado, A. Echánove, M. García Gómez, A. López Caballero, J. Vargas y T. Zamarriego, Madrid: Editora Nacional, 1984. pp. 347-348.

<sup>85</sup> BRIGUGLIA, Gianluca. “‘Est respublica quoddam corpus’. Una metáfora política nel medioevo”. En: *Rivista di Storia della Filosofia*. Vol. 54, N° 4, 1999; pp. 552-553.

<sup>86</sup> COSTA, Pietro. “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”. En: *Res publica: revista de filosofía política*. N° 17, 2006; p. 40.

<sup>87</sup> *Ibíd.* p. 41

Al entrelazar los conceptos de Tomás con los de la metáfora política<sup>88</sup> corporativista es válido analizar como la tradición política<sup>89</sup> hasta ese momento siempre recurrió a esta metáfora con el cuerpo para referirse a la manera de ordenar la comunidad. Esta comunidad articulada desde la metáfora corporatista y el pensamiento de Tomás relaciona los conceptos de *urbe*, *civitas*, *res publica* y, finalmente, la *civitas dei*. En estos cuatro conceptos, bajo la mirada de la metáfora, se ubica a la *urbe* como el concepto que posee menor carácter de perfección divina, ubicándose en el cuarto lugar, y a la *civitas dei* como el último estadio que una organización humana puede alcanzar, ubicándose en el primer lugar. Dando paso a ubicar entonces, en segundo lugar a la *civitas* y en tercer lugar la *res publica*. Esta distinción entre el segundo y tercer puesto radica, como la metáfora misma, en que si bien la *civitas* es una parte fundamental de la organización política, es la *res publica*, en tanto que ente político principal, la que articula todas las extremidades del cuerpo político.

En últimas, esta mirada de la *res publica*, permite dilucidar de mejor manera cómo se da el proceder político dentro de una comunidad política debidamente organizada desde la mirada orgánica de un cuerpo: “Es una vez más a través de la metáfora del cuerpo como es posible introducir la distinción (magistralmente estudiada por Kantorowicz) entre los dos cuerpos del rey y concebir la idea de la perennidad del orden político: el rey, en su caduca fisicidad, muere, y a pesar de ello puede declararse al mismo tiempo inmortal, dado que es, en esencia, la encarnación de un cuerpo político constante en el tiempo y en la variación de sus partículas individuales”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> RIGOTTI, Francesca. *Metafore della politica*. Bologna: Il mondo, 1989. p. 85.

<sup>89</sup> CANNING, Joseph. “The Corporation in the political thought of the italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries”. En: *History of Political Thought*. Vol. 1, N° 1, 1980; p. 9.

<sup>90</sup> COSTA, Pietro. Op. cit., pp. 40-41.

La mirada de Kantorowicz<sup>91</sup>, en su estudio sobre esta manera de entender el orden político desde la perspectiva de los cuerpos que se extienden en la vida de los que dirigen las comunidades humanas, permite entender la manera en que se extienden las fronteras de las comunidades ético-políticas de la Edad Media, lo cual permite acceso a un escrutinio de los procesos internos que permitían fundamentar una respectiva jerarquía de conceptos como lo es el de la *urbe, civitas, res publica y civitas dei*.

La *res publica*, bajo la mirada expuesta, es un concepto que subordina las nociones de *urb* y *civitas*, de ahí la importancia de Tomás de profundizar en el orden ético al que deben de estar dirigidas las normas en la organización política. La *res publica*, se entiende, entonces, como un cuerpo ético-político articulado con distintas partes que lo constituyen para poder estar organizado de manera orgánica en una sola dirección, la cual es, el goce divino, esto es, Dios, quien es el concepto sucesor al de la *res publica*, y, en ese orden de ideas, todo lo que compone y organiza la *res publica*, de la mano con la visión cristiana de mundo, permiten la aproximación a la divinidad y a la vida plena del otro mundo.

El resultado de procesar ambas perspectivas, la aristotélica y la agustiniana, llevan a Tomás a pensar los conceptos, *polis* y *res publica*, de forma similar en una lectura inmediata debido a facilidad del suponer un simple matizar de conceptos, por un lado Aristóteles con su *polis*, y por el otro, Tomás y la *res publica*, donde se puede presentar a pensar que ambos autores reducen su discurso respecto a sus conceptos de comunidades a una malinterpretada traducción a ciudad o a estado. Ahora bien, la pregunta sobre qué queda en el sistema filosófico de Aquino respecto a la organización política y social de forma minuciosa y detallada prevalece; no es únicamente suponer una reinterpretación de conceptos, es tener conciencia de qué tanto hay del pensamiento de un autor a otro, en este caso específico el concepto de *polis*

---

<sup>91</sup> KANTOROWICZ, Ernst. *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

aristotélico como punto de partida para luego mezclarse con la crítica a la *res publica* ciceroniana por parte de Agustín de Hipona, para cavilar respecto de los conceptos del Aquinate, dando paso a dilucidar cómo el pensamiento de un autor ha perdurado entre las épocas de manera que se pueda hacer una línea de la influencia de un autor a otro en la historia de la filosofía en general y en el estudio de la filosofía política en especial.

### **3. UN DIÁLOGO ENTRE EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *POLIS* Y LA *RES PUBLICA* TOMISTA**

Con lo escrito hasta ahora, la presente investigación ha llevado a profundizar en lo que son los dos conceptos fundamentales en torno a los cuales gira toda la argumentación de las páginas trabajadas hasta este momento: la *polis* y la *res publica*, conceptos que pertenecen, respectivamente a Aristóteles y Tomás de Aquino. En el segundo capítulo se evidencia una fuerte apropiación del pensamiento perteneciente a Aristóteles en múltiples de los postulados filosóficos de Tomás y su obra; lo anterior, más que una hipótesis es una afirmación que se sustenta en toda la bibliografía a la cual se hizo referencia, literatura que, como es posible evidenciar, demuestra de forma clara y concisa la manera en que Tomás lee, piensa, contextualiza y recrea, a partir de su propio contexto, la obra aristotélica.

Así dicho, el presente capítulo se presenta como la síntesis de estas dos formas de reflexión, de modo que quede evidenciado la manera en la cual estas dos líneas de pensamiento forman en sí mismo una respuesta continuando a lo expresado por el anterior; es decir, como Tomás toma el pensamiento de Aristóteles, matiza los postulados con su contexto para producir nuevo conocimiento tanto para época como para el aristotelismo, de modo que quede, al menos en lo que respecta al concepto de *res publica*, claridad en la manera en que hay una correspondencia entre lo postulado por Aristóteles y lo retomado por Tomás.

Ahora bien, al partir de lo escrito por Tomás Calvo, el Aquinate se esforzó por presentar un sistema filosófico acorde con las creencias cristianas al asumir en dicho sistema conceptos fundamentales del aristotelismo dando fomento a la imagen aristotélica del universo<sup>92</sup>. De modo, que se toma por acertado el decir que la *res publica* tiene una fuerte relación, por no decir que una influencia directa, con el trabajo expuesto por Aristóteles en sus escritos ético-políticos; en otras palabras, el concepto de *res publica* puede ser tomado como

---

<sup>92</sup>CALVO, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2008. p. 51.

otro de esos conceptos que Tomás estructura desde sus cimientos al partir del Estagirita y su *polis* para ser matizado a partir de su contexto y constituir su teoría ético-política:

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<sup>93</sup>.

Los postulados de Tomás respecto a su pensamiento político igualmente se deslizan entre el Aquinate y su contexto, pues algunos puntos de su teoría ético- política se vinculan fuertemente con el pensamiento agustiniano, aun así, sin dejar de lado siempre sus argumentos reforzados por el pensamiento aristotélico<sup>94</sup>.

Es válido afirmar, entonces, que estos dos conceptos se encuentran estrechamente entrelazados, debido a la forma en la que Tomás procede con el conocimiento de las obras aristotélicas, y a la vez separadas, debido a la diferencia de épocas existentes entre ambos autores. No es mera casualidad, Aquino estructura este sistema filosófico suyo con respecto al tema de la comunidad y el orden social que debe de ser llevado al tener siempre como

---

<sup>93</sup>CAPPELLETTI, Angel. . “El aristotelismo político de Tomás de Aquino”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 25, N° 62, 1987; p. 202.

<sup>94</sup>Ibíd. pp. 203 y 204.

base el pensamiento ético-político de Aristóteles. Su forma de pensar la *res publica* es una interpretación matizada por el cristianismo y la época en la cual vive el Aquinate; Con todo, la esencia de su propuesta ético-política está tomada de forma directa de la obra aristotélica<sup>95</sup>, evidencia de esto son los parecidos encontrados entre la bibliografía política del autor, expuesta en el acápite anterior, donde es posible hallar una línea directa en la cual Tomás toma el pensamiento aristotélico prestado para poder reflexionar su propio mundo medieval, de modo que le fuera posible encontrar respuestas a las problemáticas que rodeaban su mundo<sup>96</sup> y fue junto con el cristianismo de la mano de Aristóteles que encontró la manera de articular una propuesta propia, en la cual la visión de mundo aristotélica encajaba con la cristiana de modo que le fuera posible sustentar su *res publica* como este cuerpo que consta de distintos organismos en los cuales cada institución y personaje que pertenece al orden social conforma una parte imprescindible del desarrollo adecuado de la vida en comunidad<sup>97</sup>:

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás comenzó su estudio de la sociedad humana al considerar los antecedentes biológicos del hombre. Él no pasó por alto lo esencial ni se metió en el vacío al hacerlo, porque comenzó con el estudio de eso sin lo cual ni siquiera la naturaleza personal del hombre podría existir, la vida misma (...) La propagación de la vida requiere la unión de los sexos, y las necesidades materiales del hombre requieren cooperación mutua. Lo que un hombre no puede hacer, lo hace otro, así el trabajo de muchos produce lo que el individuo necesita. Se necesita apoyo similar para el desarrollo de las facultades superiores del hombre. Sin el hombre de la comunidad no se podría alcanzar la meta particular, la perfección de

---

<sup>95</sup>GRABMANN, Martin. *Santo Tomás de Aquino*. Trad. A. Salvador. 5 ed. Barcelona: Larbor, 1930. p. 133.

<sup>96</sup> COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de santo Tomás*. Trad. E. Frost. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960. p. 262 y 263.

<sup>97</sup> CAPPELLETTI. Op. cit., p. 203.

su naturaleza espiritual y moral. El intelectual se apresuró en el camino de la virtud por la vida en común con los hombres buenos<sup>98</sup>.

Continuando, es pertinente traer a colación la manera en que Tomás estructura este enfoque ético-político del pensamiento aristotélico al tomar su época y el cristianismo. Aquino toma la vida virtuosa de los ciudadanos como fin inmediato, tanto para el Estado como para el individuo, al tomar la conservación de la paz y el logro de un bienestar material como fines de carácter imprescindibles; Con todo, lo anterior no es el fin más alto de todos ni se aproxima a la virtud de la que se ocupa este último fin; el cual es un fin exterior que se ubica sobre el ser humano y es dado por Dios.

Es decir, el verdadero fin es la felicidad eterna del cielo o la vivencia del reino de Dios. Así, a todo individuo y a toda sociedad se le asigna de la misma forma el perseguir dicho fin; es decir, la *res publica* tomista se conjuga a sí misma en la búsqueda no de la virtuosidad, sino que se constituye como la consecución de la posesión y vivencia eterna de Dios<sup>99</sup>.

Así pues, se encuentra la diferencia principal entre estos dos conceptos. La forma en la que Tomás aporta una finalidad por encima de la vida virtuosa, la consecución de Dios, es la diferencia entre su pensamiento y el de Aristóteles, puesto que, con esta interpretación propia articula el cuerpo político de la *res publica* con la búsqueda de dicho fin supremo dado por Dios para ser alcanzado por el hombre y así alcanza la eternidad, distanciándose del estagirita, quien consideró la vida virtuosa como el fin último de la *polis* sin buscar una vida más allá de la muerte.

La forma en la que Aquino estructura su pensamiento ético político a partir de la visión cristiana de mundo fundamentada en la obra de Aristóteles le permite entrar en contacto con una apuesta para su época en relación con la forma en la cual se entendían las relaciones sociales entre distintos actores del cuerpo

---

<sup>98</sup> MEYER, Hans. *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trad. F. Eckhoff. Londres: B. Herder Book Co., 1944. p. 419.

<sup>99</sup> GRABMANN, Martin. *Santo Tomás*. Op. cit., p. 143.

social y político de la *res publica*. El Estagirita se vuelve, entonces, un filósofo al cual Tomás se aproxima y se distancia de forma simultánea de modo que le sea posible una articulación apropiada del cristianismo con su contexto medieval al matizar las ideas de Aristóteles<sup>100</sup>; mas, así como con la diferencia de la última finalidad de la comunidad social y política, los demás elementos que constituyen la *res publica* deben estar articulados a la consecución del goce divino, lo cual marca las diferencias con el Estagirita, puesto que, este último no encontraba un más allá de la vida virtuosa, finalidad última del *zoon politikon* aristotélico; es decir, las diferencias existentes entre la doctrina tomista y el pensamiento de Aristóteles radica en los aportes del Aquinate al pensamiento aristotélico desde la visión cristiana y desde el contexto del medioevo, dándole a los conceptos aristotélicos un supra nivel en el cual Aquino ubica a Dios, la Trinidad y la vida eterna del goce divino:

Sus principios [los de Tomás de Aquino] eran los de su sociedad y su Iglesia: que el catolicismo era la única fe verdadera en la que todas las personas deben creer para poder ser salvadas; que los humanos tienen una meta en la vida, el cielo, a la cual todos sus deseos y acciones deberían estar subordinados; que una sociedad ideal consistiría en creyentes de ideas afines gobernadas por el estado de derecho y actuando de acuerdo con los dictados de la justicia y la caridad; que existía una jerarquía objetiva entre los seres humanos que hacía correcto que los virtuosos, los eruditos y los hombres ejercieran autoridad sobre los ingobernables, los ignorantes y las mujeres; y que a pesar del valor de la persona humana, el bien común prevalece sobre los derechos de las personas<sup>101</sup>.

Así dicho, se puede asegurar que esta acogida del pensamiento aristotélico (es decir, su propuesta en la *Ética* puesta en marcha en su *Política*) funciona

---

<sup>100</sup> FORMENT, Eudaldo. "Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás". En: ROCHE, Pedro. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010. pp. 93-95.

<sup>101</sup> HOOD, John. *The essential Aquinas: writings on philosophy, religion and society*. Connecticut: Praeger Publishers. 2002. p. 129.

de base directa para todo el trabajo que, posteriormente, ejecuta Tomás del pensamiento político en su bibliografía sobre lo que incumbe a la ética y a la política en el orden social del Medioevo:

El sugestivo programa de una filosofía humana, esbozada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* y desarrollado en la *Política*, encontró en Tomás de Aquino una calurosa acogida. La hegemonía de la política sobre las demás ciencias y la naturaleza social del hombre, dos principios básicos del pensamiento aristotélico, son asimilados tan profundamente por Tomás de Aquino que no vacila en aceptar sus más radicales consecuencias<sup>102</sup>.

Esta manera en que se desarrolla el pensamiento aristotélico en el Medioevo permitió enriquecer la forma en que se puede pensar la filosofía antigua, a partir de la perspectiva cristiana, al entablar un diálogo con otro contexto histórico para permitir un diálogo entre distintos fenómenos temporales, lo cual dio paso a reforzar las respuestas a las preguntas y los problemas que se desarrollaron en la época de Tomás, de modo que se estructura un pensamiento ético-político en el cual

el orden político, entendido como imagen del hombre- microcosmos, logrará la justificación de su propia existencia si mediante la conducción unitaria de la sociedad humana contribuye a alcanzar sus fines naturales y los fines queridos por Dios. Todo lo que sirva a esos fines cae dentro de la competencia del orden político. Por ello la función del gobernante no se reduce a contribuir a la autopreservación de los hombres. Puesto que el hombre no es solamente un ser viviente natural, sino también racional, la función del gobernante es también posibilitar al hombre una vida que contemple la perfección de su racionalidad y de su vida moral. De allí que la *perfectio naturalis* caiga también dentro de las genuinas obligaciones del Estado. Pero aunque el rey no debe poner obstáculos en la conducción del hombre hacia su

---

<sup>102</sup> MARTINÉZ, Lorca. La concepción de la política en Santo Tomás. En: *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de filosofía Medieval. 1992, p. 386.

último fin o *perfectio supernaturalis*, ella no compete propiamente al rey. A ello está ordenado el *sacerdotium*, que tiene una máxima conducción: el Papa<sup>103</sup>.

Es posible, entonces, afirmar la secuencia que existe entre el pensamiento aristotélico, en relación con lo que respecta a la *polis*, con la forma en que Tomás piensa la *res publica*, lo cual permite considerar el pensamiento tomista como un nivel en la jerarquía de pensamiento que se construye a lo largo de la historia de la filosofía, específicamente de la filosofía política, donde un autor retoma los fundamentos conceptuales de otro para aportar, desde su experiencia de época y de visión de mundo, a una tradición filosófica en particular: “En este sentido hay que tener en cuenta el modo en que las tesis aristotélicas están presentes en las obras de Santo Tomás. Se trata a veces de una presencia directa y a veces sólo de una presencia oblicua”<sup>104</sup>.

Así, Aquino puede ser considerado el siguiente escalón en una línea histórica de estudio y análisis de Aristóteles lo cual le permite, al tener el contexto histórico vivido el cual es distinto al vivido por el Estagirita, enriquecer el aristotelismo y la forma en la cual este autor griego era entendido; sin dejar de lado que hasta el momento los árabes, en especial, por Avicena y Averroes, eran los que habían trabajado la obra de Aristóteles<sup>105</sup>

Tomás sintetiza una convergencia que, por ejemplo, se puede visualizar en su concepto de *res publica*, en la cual el pensamiento tomista se manifiesta como un derivado del pensamiento aristotélico matizado con demás líneas filosóficas para producir un nuevo contenido:

La filosofía de santo Tomás, constituye la culminación del pensamiento cristiano medieval, a la vez que es tributaria de una larguísima tradición

---

<sup>103</sup> MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la edad media*. Trad. F. Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1996. p. 86.

<sup>104</sup> BELMONTE, Miguel. “La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de santo Tomás”. En: ROCHE, Pedro. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces. 2010. pp. p. 277.

<sup>105</sup> CALVO, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Op. cit., pp. 50-51.

histórica. En algún sentido puede decirse que el tomismo nace de la confluencia de las grandes corrientes de pensamiento que cruzaron antigüedad y medioevo: platonismo y aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y cristianismo (...) supo aprovechar el inmenso trabajo de asimilación de sus predecesores (...) e intento acoger toda manifestación válida del pensamiento humano (...) su obra aparece como respuesta a la necesidad histórica de ofrecer una visión de totalidad integradora fiel a la razón y a la fe<sup>106</sup>.

Así pues, son más las similitudes que las diferencias entre estas dos filosofías. Tomás, es consciente de toda la tradición histórica de la cual es predecesor de modo que para él estos autores, Cicerón y Agustín, son ladrillos iniciales en el edificio de su propia filosofía, de modo que las similitudes entre la *polis* y la *res publica* se pueden apreciar al analizar cómo el concepto tomista contiene en sí mismo todos los principios, las estructuras, fundamentos y las formas de proceder y de entender el orden social ético-político de la comunidad tal y como la entendía Aristóteles<sup>107</sup>; es decir, en el proceso de hallar similitudes se debe tener en cuenta que toda la esencia de la *polis* aristotélica existe en la *res publica* tomista; pero, esto no quiere decir que no exista diferencias entre ambos conceptos, puesto que, en el momento en que el Aquinate empieza a pensar su época comienza, de la misma forma, a superar, en el sentido hegeliano, el pensamiento aristotélico a fin de, en su proceso de síntesis, pensar su propio momento histórico.

Luego, pensar las diferencias entre estos dos conceptos es, en esencia, un trabajo de revisión de influencias. Así es posible apreciar los matices de otros autores que se sincronizan con el pensamiento aristotélico para luego ser implementados por Tomás en su obra; no obstante, la fuente primaria del Aquinate es Aristóteles, sus bases filosóficas están estrechamente arraigadas

---

<sup>106</sup> TOMÁS, Francisca. "La síntesis medieval: Tomás de Aquino". En: *Mar Océana*. N° 17, 2004; p. 69.

<sup>107</sup> KEYS, Mary. *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. New York: Cambridge University Press, 2006. pp. 59-67.

al pensamiento aristotélico. Lo que esto quiere decir, es que el pensamiento tomista es producto de una síntesis entre otros autores, Cicerón y Agustín, con el Estagirita.

Así, la teoría política resultado de dicha convergencia tiene en sus cimientos todos los fundamentos conceptuales aristotélicos, lo cual permite deducir, que el producto final de Tomás es un trabajo que se diferencia en la teoría aristotélica, respecto a lo ético-político, en la aplicación de un nuevo plano, el espiritual de la visión cristiana de mundo: “Pero aunque el rey no debe poner obstáculos en la conducción del hombre hacia su último fin o *perfectio supematuralis*, ella no compete propiamente al rey. A ello está ordenado el *sacerdotium*, que tiene una máxima conducción: el Papa”<sup>108</sup>. Aun así, sin olvidar mediar siempre entre el Estado y el Papado de modo que exista un justo medio entre ambos poderes<sup>109</sup>:

“Como hombre de la plenitud medioeval, Tomás de Aquino tiene especial sensibilidad hacia el concepto de Cristiandad como unidad del mundo europeo. Como hombre de la iglesia piensa que dicha unidad es el Papado y no el Imperio (...) Asume plenamente el principio de la subordinación de lo inferior a lo superior y, en este sentido, la subordinación de lo temporal a lo espiritual. Sin embargo, distingue claramente los planos y mantiene la autonomía de ambos poderes (...) por lo que no se sitúa en la corriente que otorga valor jurídico a la superioridad espiritual de la iglesia”<sup>110</sup>.

Con lo dicho, se puede, entonces, afirmar la forma en la cual los dos conceptos se relacionan y se diferencian, esto es, la manera en la cual el concepto de *res publica* al contener en su sentido las bases aristotélicas posee las mismas características que la *polis*; no obstante, a la vez que posee este sentido, el concepto tomista, tiene la capacidad de estar más allá de los límites presentes

---

<sup>108</sup> MIETHKE, Jürgen. Op. cit., p. 86.

<sup>109</sup> PRIETO, Fernando. *Manual de historia de las teorías políticas*. Madrid: Unión Editorial, 1996. p. 182.

<sup>110</sup> TOMÁS, Francisca. Op. cit., p. 96.

en el concepto de Aristóteles, esto último en parte por los cambios que corresponden a la época en la que cada autor vive lo cual agota la interpretación del Estagirita y requiere un repensar sobre los conceptos que este último plantea para expandir los límites de la filosofía aristotélica más allá de lo dicho por el autor griego, lo cual permite al concepto del Aquinate obtener el sentido aristotélico y ampliar sus límites al sentido que requiere el Medioevo. Esto último lo logra, gracias al matizar derivado de la convergencia de filosofías distintas a la del Estagirita:

“Ella [la teoría ético-política tomista] reside sobre todo en la decidida y exitosa recuperación que hizo Tomás de la filosofía social de Aristóteles y en su prolija aplicación teórica de esa filosofía a las condiciones de la vida medieval. Desde el punto de vista metódico ello significaba colocar a la teoría política sobre nuevas bases. Éstas, independientemente de los efectos inmediatos del texto de Tomás, fueron muy fructíferas incluso hasta después de fines de la Edad Media. Y aunque también otras fuentes no aristotélicas ofrecerán en el futuro nuevas ideas y estímulos a la teoría política, las bases aristotélicas no estarán ausentes de ningún planteo teórico-político futuro. Precisamente, uno de los méritos imperecederos de la obra tomista, tan rica desde el punto de vista teórico, reside en que su autor fue uno de los primeros que comenzó a recorrer ese camino”<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> MIETHKE. Jürgen. Op. cit., pp. 88-89.

#### 4. CONCLUSIÓN

Para concluir, este proyecto investigativo se fundamentó en la búsqueda de unos puntos en común y de distancia entre las propuestas ético-políticas, las cuales se encuentran contenidas en los conceptos de *polis* y de *res publica* de cada autor respectivamente, de modo que fuese posible dilucidar la forma en la que se constituye una macro estructura de pensamiento entre estos dos filósofos. Los tres acápites expuestos demuestran la manera en la cual esta macro estructura se construye entre estas dos etapas de la historia de la filosofía; se concluye, que Tomás es la síntesis medieval de un grupo de autores anteriores a él y con los cuales posee, aunque no en la misma medida que Aristóteles, puntos en común que aportan a la teoría ético-política que él organiza.

Por un lado, Aristóteles se configura como la piedra angular en la visión de mundo tomista. Los postulados y conceptos del Estagirita no solo complementan sino que articulan y nutren de un sentido básico la forma tomista de ver el mundo, sin embargo, los demás pensadores, Cicerón y Agustín especialmente, también forman parte de esta visión de mundo.

Por otro lado, Tomás tiene una forma particular de formar su teoría ético-política. Para el Aquinate la asimilación del pensamiento aristotélico a partir de una síntesis de pensamientos, al tener en cuenta la participación de otros autores secundarios, le permite una coyuntura filosófica que abre un espacio a un pensamiento propio. La manera adecuada, para el Aquinate, de pensar su mundo es por medio de una síntesis del pensamiento anterior a él, siendo consciente de la historia que lo precede. Esto último, le permite pesar su realidad, su contexto histórico desde una mirada filosófica amplia y de panorama completo.

De modo, que en esta síntesis las similitudes entre ambos autores son múltiples y recurrentes; el aristotelismo, tanto en lo ético-político como en otras dimensiones del pensamiento tomista, es evidente y no es negado por el Aquinate, por el contrario, sus comentarios a las obras de Aristóteles refuerzan

la influencia que este autor griego tuvo en su forma de entender la realidad por parte de Tomás. Pero la mejor manera de remarcar dichas similitudes es al expresar las diferencias entre ambos pensadores, con lo cual, se evidencia que el concepto de *res publica* busca constantemente una experiencia religiosa la cual se encuentra expresada en clave cristiana; es decir, para Tomás todo el pensamiento aristotélico carece de algo, ese algo es la dimensión plena y realizativa de la vida en y con Dios.

La diferencia, a nivel general, entre Aristóteles y Tomás se encuentra en la relación existente con lo divino, en el caso de Aquino el Dios judeocristiano y para el griego el panteón griego, lo cual da acceso a Tomás para darle una mirada distinta a la perspectiva aristotélica, aporta en la medida en que interpreta y cristianiza los conceptos y principios de Aristóteles; y es en ese punto, donde se separa de Aristóteles.

La distancia entre la *res publica* y a *polis*, a nivel específico, radica: primero; en el fin último que se encuentra en las comunidades políticas, siendo la tomista poseedora de una amplitud mayor que la de Aristóteles; segundo, en la forma de gobierno perfecta, en este punto se encuentra en común que ambos autores alegan, de alguna manera, en una mezcla de formas de gobierno, donde se encuentren las virtudes de los regímenes que ellos exponen; sin embargo, para Tomás el sacerdocio y el papado, juegan un papel en la gobernanza de la comunidad. Tercero; la *res publica* tomista responde a la ley divina, la cual es la supervisora de la ley de la tierra y sin la cual no puede ser pensado el orden en la comunidad; finalmente, Tomás encuentra en la Iglesia una reguladora constante de las relaciones entre los ciudadanos, esta institución legitima la existencia de una comunidad tanto en lo ético como lo político.

Finalmente, Las relaciones entre ambos autores se encuentran en la medida en que la *polis* de Aristóteles, con todos sus postulados y fundamentos, son el punto de partida para Tomás, quien, expande dichos principios y conceptos en la búsqueda de pensar su realidad. De modo, que la macro estructura que

existe entre ambos autores se articula de forma directa, dando una dialéctica de tesis, antítesis y síntesis que permite la expansión de Aristóteles y el aristotelismo que se evidencia, en el caso de la perspectiva ético-política que se encuentra en la *res publica*, de manera innegable y constante en el pensamiento que postula Tomás.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA. *Ciudad de Dios*. Trad. V. Capánaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

ANNUAL MEETING OF SOUTHERN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION. (5: 5, ENERO, 2007: New Orleans, Louisiana). Conferencia no publicada. New Orleans: Hotel InterContinental, 2007, 1-13 pp.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1998.

BERTI, Enrico. *El pensamiento político de Aristóteles*. Trad. H. Aguilá. Madrid: Gredos, 2012.

BELMONTE, Miguel. “La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de santo Tomás”. En: ROCHE, Pedro. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces. 2010. pp. 275-286.

BIGONGIARI, Dino. *The political ideas of St. Thomas*. 15 ed. New York: Hafner Publishing, 1957.

BRIGUGLIA, Gianluca. “‘Est respublica quoddam corpus’. Una metáfora política nel medioevo”. En: *Rivista di Storia della Filosofia*. Vol. 54, N° 4, 1999; pp. 549-571.

CANNING, Joseph. “The Corporation in the political thought of the italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries”. En: *History of Political Thought*. Vol. 1, N° 1, 1980; pp. 9-32.

CAPPELLETTI, Angel. . “El aristotelismo político de Tomás de Aquino”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 25, N° 62, 1987; pp. 201-205.

CALVO, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2008.

CICERÓN, Marco. *Sobre la república*. Trad. A. D'ors. Madrid: Gredos, 1984.

CICERO, Marcus. *Epistulae ad Familiares*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1982.

CICERO, Marcus. *Epistulae ad Atticum*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1965.

CICERO, Marcus. *Epistulae: Epistulae ad quintum fratrem; Epistulae ad M. Brutum; Fragmenta epistularum*. Trad. William Watt. New York: Oxford University Press, 1958.

COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de santo Tomás*. Trad. E. Frost. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960.

COSTA, Pietro. "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías". En: *Res publica: revista de filosofía política*. N° 17,2006; pp. 33-58.

CHUECA, Ángel y ROBLES, Laureano. "Estudio preliminar". En: TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Trad. Laureano Robles. Madrid: Tecnos, 1989. pp. I-XLV.

CRUZ, Juan. "Familia, trabajo y política en Aristóteles". En: *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*. N° 20, 1989; pp. 9-60.

FORMENT, Eudaldo. "Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás". En: ROCHE, Pedro. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010. pp. 93-112.

FREDE, Dorothea. "The political character of Aristotle's ethics". En: DESLAURIERY, Marguerite y DESTRÉE, Pierre. *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 2013. pp. 14-37.

GALLEGO, Julián. "Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*". En: *Gerión*. N°14, 1996; pp. 143-182.

GALLEGO, Julián. “El inventario de las poleis del «Copenhagen *Polis Centre*» y la definición de la *polis* como ciudad y como estado”. En: *Ordia Prima: Revista de Estudios Clásicos*. Vol.5, 2006; pp.157-172.

GALLEGO, Julián. “La *Pólis* griega: población, territorio y modelos políticos”. En: *Sociedades Precapitalistas*. Vol. 6, N°1,2016; pp.1-14.

GOYCOOLEA, Roberto. “Organización social y estructura urbana en las ciudades ideales de Platón y Aristóteles”. En: *A Parte Rei*. N° 40, 2005; pp. 1-13.

GRABMANN, Martin. *Santo Tomás de Aquino*. Trad. A. Salvador. 5 ed. Barcelona: Larbor, 1930.

HAAKONSSSEN, Knud. “Republicanism”. En: GOODIN, Robert. PETTIT, Phillip y POGGE, Thomas. *A companion to contemporary political philosophy*, vol 2. 2. Ed. New Jersey: Blackwell, 2007.pp. 729-735.

HANSEN, Mogens. *Polis: an introduction to the ancient greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2006.

HODGSON, Louise. *Res publica and the roman republic ‘Without Body or Form’*. New York: Oxford University Press, 2017.

HOOD, John. *The essential Aquinas: writings on philosophy, religion and society*. Connecticut: Praeger Publishers. 2002.

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, Trad. M. Alcalá, F. Delgado, A. Echánove, M. García Gómez, A. López Caballero, J. Vargas y T. Zamarriego, Madrid: Editora Nacional, 1984.

KANTOROWICZ, Ernst. *The King’s two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957.

KEYS, Mary. *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. New York: Cambridge University Press, 2006.

LLANOS, Douglas. "Política de Aristóteles y sus ciudades (in)finitas". En: *Sapiens Research*. Vol. 3 n°2, 2013; pp.24-28.

MAREY, Alexander. "From people to community: a description of the social order by Thomas Aquinas. Part 1: populus, respublica, multitudo". En: *Russian Sociological Review*. Vol.15 n° 4, 2016 ; pp.162-175.

MARKUS, Robert. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MARTINÉZ, Lorca. La concepción de la política en Santo Tomás. En: Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza: Sociedad de filosofía Medieval. 1992, pp. 381-387

MENENDEZ, José. "La noción de *polis* en el pensamiento de Aristóteles". En: *Ars Brevis*. N° 7, 2001; pp. 155-173.

MEYER, Hans. *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trad. F. Eckhoff. Londres: B. Herder Book Co., 1944.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la edad media*. Trad. F. Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1996.

PELLEGRIN, Pierre. "Aristotle's Politics". En: SHIELDS, Christopher. *The Oxford handbook of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2012. pp. 558-588

PLATÓN. *Diálogos vol. VII (Leyes I-VI)*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

PLATÓN. *Diálogos vol. IX (Leyes VII-XII)*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

PRIETO, Fernando. *Manual de historia de las teorías políticas*. Madrid: Unión Editorial, 1996.

REEVE, David. "The naturalness of the *polis* in Aristotle". En: ANAGNOSTOPOULOS, Giorgios. *A companion to Aristotle*. New Jersey: Blackwell, 2009. pp. 512-525.

- RIGOTTI, Francesca. *Metafore della politica*. Bologna: Il mondo, 1989.
- SAKELLARIOU, Michail. *The polis-state: definition and origin*. Trad. D. Hardy. Atenas: Diffusion de Boccard, 1989.
- SÁNCHEZ, Diana. “Cicerón y Agustín. A propósito de la república”. En: *Universitas Philosophica*. Vol. 67, N°33, 2016; pp. 218-238.
- SELLERS, Mortimer. “The Influence on Marcus Tullius Cicero on modern legal and political Ideas”. En: *Ciceroniana*. Vol. 9, 2009; pp. 245-280.
- SIGMUND, Paul. “Law and Politics”. En: KRETZMANN, Norman y STUMP, Eleonore. *The Cambridge companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993. pp. 217-231.
- SCHOFIELD, Malcolm. “Aristotle’s political ethics”. En: KRAUT, Richard. *The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. New Jersey: Blackwell, 2006. pp. 305-322.
- SHIELDS, Chistopher. *Aristotle*. New York: Routledge, 2007.
- SKINNER, Quentin. “The State”. En: BALL, Terrence; FARR, James y HANSON, Russell. *Political innovation and conceptual change*. New York: Cambridge University Press, 1989. pp. 90-131.
- SCHWARTZ, Daniel. *Aquinas on friendship*. New York: Oxford University Press, 2007.
- TAYLOR, Christopher. “Politics”. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 233-258.
- TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Trad. A. Mallea. Navarra: Universidad de Navarra, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Trad. A. Mallea. 3 ed. Navarra: Universidad de Navarra, 2010.

- TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Trad. L. Robles. Madrid: Tecnos, 1989.
- TOMÁS DE AQUINO. “La monarquía, al rey de Chipre”. En: *Textos selectos*. Traducción de Laureano Robles. Madrid: Gredos, 2012. pp. 699-687.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología II*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- TOMÁS, Francisca. “La síntesis medieval: Tomás de Aquino”. En: *Mar Océana*. N° 17, 2004; pp. 67-96.
- THOMAS, Rosalind. “La ciudad clásica”. En: OSBORNE, Robin. *La Grecia Clásica: 500-323 a. C.* Trad. G. Djembé. Barcelona: Crítica, 2002. pp. 63-94.
- VEGA, Jesús. “Legislación, racionalidad y argumentación en Aristóteles”. En: *Revista iberoamericana de argumentación*. N° 13, 2016; pp.1-39.
- WOLDRING, Henk. “On the purpose of the state: continuity and change in political Theories”. En: SWEETMAN, Brendan. *The failure of modernism: the cartesian legacy and contemporary pluralism*. The Catholic University of America Press. Washinton D.C., 1999. pp. 155-170.