

# APROXIMACIÓN AL MÉTODO ANALÓGICO TOMISTA\*

Carlos Alberto Cárdenas Sierra\*\*

## Abstract

En este avance investigativo se pretende precisar la opción metódica analógica, inspirada precisamente en el método interpretativo tomasiano, cuyos resultados jusfilosóficos van a ser contrastados con la jusfilosofía contemporánea. Con el fin de resaltar lo característico de la hermenéutica analógica, se la contrasta con los otros dos métodos utilizados en los saberes humanísticos clásicos: el univocista y el equivocista.

## Palabras clave

Tomás de Aquino, jusfilosofía, justeoría, filosofía política, filosofía social, pensamiento y método analógico, univocidad, totalidad homogénea, equivocidad, analogía.

## Abstract

In this investigative advance it's pretended to precise the analogical methodological option, inspired in the thomist interpreted method which justphilosophical results will be contrasted with the contemporary justphilosophy. In order to stand out the characteristic of the analogical hermeneutics, it's contrasted with the other two methods used in the classic humanistic knowledge: the univocal and the equivocal.

## Key Words

Tomás of Aquino, justphilosophy, justtheory, political philosophy, social philosophy, thought and analogical method, univocidad, homogeneous entirety, ambiguity, analogy.

---

\* Artículo producto de la investigación del proyecto denominado Jusfilosofía tomista y jusfilosofía contemporánea, aprobado y respaldado por la Universidad Santo Tomás. Corresponde a una muestra del avance de investigación presentado el pasado 6 de Agosto a la Facultad de Derecho, USTA.

\*\* Abogado y Magíster en Filosofía, Líder del grupo de investigación Raimundo de Peñafort, reconocido por Colciencias (2004).

---

## 1. Opción metódica de la investigación jusfilosófica

En esta investigación acerca de la posibilidad de diálogo entre la *jusfilosofía tomista* y la *jusfilosofía/justeoría contemporánea*, se ha optado por la perspectiva analógica, porque es la mejor manera de abordar a un analogista como Tomás de Aquino (TdA), quien, en todas sus obras, está pendiente de la necesidad de equilibrar la unidad y la diversidad: el universo es uno y diverso, la humanidad es una y diversa, el mundo vegetal es uno y diverso, el mapa del genoma humano es uno y de concreción diversa, el cosmos es uno y diverso... Pensar analógicamente es tanto como descubrir lo diverso en todos los géneros y especies, pero sin perder de vista lo que vincula, liga, integra, une, es decir, cuanto es común a todos los singulares o fenómenos particulares.

Los lógicos escolásticos tenían muy claro que los términos o significantes se podían utilizar, en cuanto a sus significaciones, en tres formas básicas: unívoca: cuando un término se refiere a un mismo significado o contenido semántico, al referirse a objetos o referentes coincidentes en un concepto único, con igualdad de identidad; equívoca: cuando un mismo término es significante de disímiles significados o conceptos, es decir, que puede entenderse o interpretarse en varios sentidos, o dar lugar a juicios diversos; análoga: cuando el término se refiere a significados por naturaleza semejantes, es decir, en parte iguales y en parte diversos.

El Aquinate, ante la experiencia de la diversidad, es decir, de las igualdades proporcionales o de semejanza, en las que es preciso reconocer, a un tiempo, lo común y lo diverso, prefería, de ordinario, mirar la realidad en perspectiva analógica. Como teólogo y filósofo sabía que “el ser se dice de muchas maneras” y que si se descubrían constantes en todos los seres, se afirmaban continuas variaciones, generadoras de igualdades relativas. Pero, al afirmar la importancia del pensamiento analógico, no negaba la función necesaria del pensamiento unívoco ni del pensamiento equívoco: el primero se impone cada vez que el lenguaje se refiere a

una idea única con respecto a un referente único, pues si se niega la posibilidad de hablar sobre una determinada naturaleza, sería imposible comunicarnos y ponernos de acuerdo acerca de los objetos de la ciencia o de la técnica o de las relaciones ordinarias, como cuando indicamos o mostramos algo. Tampoco se puede descartar el lenguaje equívoco, pues se haría imposible el simbolismo o la creación metafórica, la alusión a diversas naturalezas con el mismo arsenal lingüístico.

La predisposición analógica de Tomás está muy bien expresada en el siguiente hermoso texto de la Suma Teológica (I, 47, 1):

*“La última perfección del universo, que consiste en la diversidad de las cosas, es imposible que provenga del azar. Debe decirse que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó las cosas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, con el fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad, que en Dios es absoluta simplicidad y unidad, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese”.*

El pensamiento jurídico tomasiano es fiel a esta postura metódica y por ello el gran Maestro afirma la unidad nomológica (o concepto de normatividad) y la diversidad de sus fuentes: una definición común de ley, pero afirmando la pluralidad de formas: eterna, natural, divina, humana. Desde el punto de vista político, los desarrollos son igualmente analógicos: todo régimen político debe intentar el mismo fin, pero son posibles diversas versiones jurídicas del ejercicio del poder; cada totalidad social tiene idénticas características esenciales, pero históricamente se concretan con distintos énfasis; las

personas, como realidades sustanciales, responden a la misma definición ontológica, pero cada una es un “microcosmos” diverso (De Regno, L. II, cap. 1).

Cuando Tomás intenta explicar las relaciones entre sociedad y vida personal, su discurso analiza las posibilidades de la univocidad, la equivocidad y la analogía, para quedarse en la comprensión analógica. Es posible pensar unívocamente sobre la vida social: se substantializa el ser social (todo es uno, sin distinción de partes), y el “microcosmos” desaparece en la mismidad del todo. Y es posible pensar equívocamente: el todo social es un ente artificial e inestable, sin verdadera unidad, resultado de “microcosmos” diversos, por naturaleza separables y oponibles, en perpetua anarquía conflictiva. Pero si se quiere salvar el todo social y al mismo tiempo la principalidad de cada persona, el enfoque analógico posibilita comprender la importancia de la realidad colectiva suprapersonal, en cuyo seno circulan todos los bienes para el crecimiento de sus miembros, sin negar la originalidad ni la autonomía de la realidad personal. Los individuos se integran por cuanto tienen de común humanidad, pero mantienen su diferencia en la realización de sus proyectos de vida, en apertura trascendente, convertidos en fines de toda convivencia.

En contexto tomasiano, no se puede comprender el derecho sino en su función sociopolítica, pues opera de distinta forma según sirva a uno u otro régimen político, fundado en una u otra concepción de la realidad colectiva: o masificadora, o anárquica, o integradora. La preferencia univocista o la preferencia equivocista conducen a distintos resultados, con diverso y aun opuesto alcance político y jurídico si se las compara con la preferencia analógica, que es la que impone la ética política fundada en la dignidad personal alteritativa o incluyente.

## 2. Sociedad política y persona: tres modelos

El ilustre tratadista Harold Laski, antiguo presidente del partido laborista británico, sentenció: “Parece suficiente decir aquí que cuanto más buscamos hacer revivir el esfuerzo de los escolásticos medievales y de los grandes pensadores españoles del siglo XVI, más rápidamente llegaremos a formular una teoría adecuada del Estado”<sup>1</sup>.

Tomás de Aquino no nos ha dejado un tratado sistemático en donde podamos encontrar su pensamiento político. Sus ideas se hallan dispersas a lo largo de sus obras. Para buscar su concepción política es necesario acudir, entre otras obras, a los *Comentarios a las Sentencias*, escritos entre 1253 y 1255, a los *Comentarios a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles escritos entre 1261 y 1264, al *Gobierno de los Príncipes*, escrito entre 1265 y 1267, a los *Comentarios a la Política de Aristóteles*, escritos hacia 1268, a la *Suma Teológica*—especialmente la segunda parte—, escrita entre 1267 y 1273, y a la *Carta a la Duquesa de Brabante*, fechada en 1271. Aun cuando se pueden encontrar alusiones indirectas en el resto de su obra debido a la complejidad de su pensamiento.

Respecto a nuestro tema, relacionado con la analogía de las relaciones entre persona y sociedad política, cuando TdA se pregunta si la ley está ordenada al bien común, comprobamos que éste es el fin de la “sociedad perfecta”, pero que está inscrito en un nuevo bien común superior que se identifica con el fin último del hombre, y que se encuentra en un plano al que Aristóteles no arribó jamás, y donde ni la polis ni la política ocupan el primer puesto, sino que resplandece la sociedad universal (“*communitas universi*”). Aquí TdA

<sup>1</sup> Laski, Harold. *La conception de l'Etat de Leon Duguit*. París: AFDS, 1932, 33. Citado por Leopoldo Uprimny con motivo de la fiesta del Patrono de la Universidad Santo Tomás en 1966.

teólogo ha superado al simple comentador de las obras de Aristóteles.

El mediador que da el gran impulso transformador de la política clásica en la moderna filosofía social<sup>2</sup>, entre Aristóteles y Hobbes, fue Tomás de Aquino. A éste se debe que la comunidad social no se reduzca a la sociedad política. La persona existe primero como ser social antes que como ser político, y sus intereses sociales pueden colisionar con el poder del régimen político.

Al respecto precisa Jürgen Habermas: “Una comunidad sólo puede denominarse Estado si habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas y, en esta medida, para la vida buena. Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*. El... distanciamiento respecto de la antigua política no se muestra en ninguna otra parte de una forma más precisa que en la traducción textual del *zo on politikon*: “Homo naturaliter est animal sociale”. En otro lugar se dice: “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum” (...) “*Thema probandum* de las reflexiones justamente denominadas *filosófico-sociales* de la ‘política’ tomista es, más bien, un orden doméstico y familiar extendido al Estado, es la jerarquía del *status* del ciudadano que trabaja. El *ordo civitatis* abarca el trabajo rehabilitado por el cristianismo, que para los griegos era un campo absolutamente apolítico”<sup>3</sup>.

Y concluye el filósofo de Frankfurt considerando al Aquinate como fundador de la *filosofía social*: “Así pues, Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía social; en cualquier caso, mantiene la tradición en la medida en que se atiene a aquella conexión

entre ética y política tan claramente acuñada por Aristóteles”<sup>4</sup>.

En la comprensión de la sociedad y del régimen político, Tomás ensaya las tres metodologías sugeridas: la univocista, la equivocista y la analógica. A la univocista parece referirse con la siguiente afirmación en apariencia totalitaria: “Totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars” (Todo el hombre se ordena como a su fin a toda la comunidad política de la que es parte)<sup>5</sup>. A la equivocista parece aludir cuando habla de las individualidades solitarias, comparables a la existencia de hombres disímiles: el santo perfecto, el héroe, el salvaje bestial o fiero (Com. Pol. L., I, lec. 1). Pero, sin duda, termina prefiriendo la metodología analógica, de máximo rendimiento ético: “Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua” (El hombre no se ordena a la comunidad política según todo él y según todo lo suyo)<sup>6</sup>.

### a. Univocidad y masificación (Sociedad: totalidad homogénea)

La posición extrema univocista es, con frecuencia, sociologista: subordina totalmente el ser y el modo de ser individual al determinismo de factores colectivos. Esta postura ha tenido dos vertientes: la de los sociólogos y la de los filósofos.

La vertiente filosófica *deduce al individuo de la sociedad*. Las partes no son nada sin el todo. Lo uno, que sería la sociedad, es lo más completo y los individuos quedarían absorbidos por ella como algo incompleto; como piezas de un rompecabezas que solas no tienen razón de ser. Solo es realidad substancial plena la socie-

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*; Altaya, 1995, pp. 49 y 50. Hobbes, en la mitad del siglo XVII, “ya no cultiva la ‘política’ al modo aristotélico, sino la *social philosophy*”. (...) “La antigua política se ha convertido en algo extraño para todos nosotros, en una triple perspectiva”: (1. la moralidad está desprendida de la legalidad, así como la política lo está de ambas; 2. ahora la política sí tiene que ver con la *techné*; y 3. la política se conoce a partir de la esencia de la justicia: las leyes y los pactos).

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, pp. 54 - 70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. II-II, 61, 1; 64, 2 y 5; 65, 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I-II, 21, 4 ad 3.

dad. “El espíritu subjetivo e individual se ponen participando del espíritu objetivo y universal”<sup>7</sup>. Esta visión hegeliana parece hipostasiar lo societario, absorbiendo al individuo, que no puede subsistir sino como producto de la totalidad: “...El Estado... es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad (...) sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional”<sup>8</sup>. Y precisa: que lo verdadero “es el todo que se comprende a sí mismo”<sup>9</sup>, dice Hegel; de tal manera que el individuo no es más que un componente dialéctico de la sociedad: “El estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos”<sup>10</sup>.

Otra vertiente sociológica es la científica. Los representantes de esta tendencia intentan comprobar empíricamente la dependencia del individuo de la sociedad haciendo énfasis en lo único que para ellos es real: las relaciones. Esta posición prescinde de los sujetos, sus sentimientos, sus pensamientos, su interioridad, y presume que solamente traducen el alma colectiva. Los hombres son lo que son gracias a sus relaciones e interacciones.

La consolidación de la escuela es relativamente reciente<sup>11</sup>. Tiene antecedentes en Hume, en los postkantianos y en Augusto Comte. Su manifiesto data del siglo XIX en Francia y se debe a Emile Durkheim. Sus dos obras claves son: “La división del trabajo social”, aparecida en 1893, y “Las reglas del método sociológico”, de 1895. Para este autor la presión social es la causa determinante del conjunto de fenómenos humanos, sea que se trate del lenguaje, del arte o del pensamiento, así como

de la moral, de la religión o del derecho. La ilusión de que estos fenómenos son la obra deliberada de los individuos debe ser eliminada; ellos nos son impuestos por fuerzas que no sabríamos eludir.

Si lo únicamente real es la sociedad, los únicos derechos válidos son los de ella. Los hombres, en consecuencia, no tienen derecho propio por ser apenas una parte de aquella. Caemos en la primacía de lo colectivo. Solo el todo es la verdad y sus partes no son sino medios estructurales de aquél. Cuando el hombre no es sino medio, siempre será sacrificable en los campos de concentración.

Entre los justicóicos, algunos abiertamente sociólogos y estadistas apoyaron ideas semejantes a las anteriores, negando, por ejemplo, la importancia de las nociones de “derecho subjetivo” o de “autonomía privada”, o recalcando que es la vida social y su organicidad las que generan las instituciones jurídicas, al margen de las iniciativas individuales, en función de una “conciencia colectiva” impersonal, metapersonal. De esa manera, diluyeron tanto la importancia de las voluntades contractuales como las diversas responsabilidades penales. Se retrogradó, entre finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, a una verificación al revés de la célebre ley de Maine: “el paso del contrato al status”.

A manera de conclusión, el siguiente ideograma ayuda a visualizar las relaciones entre significante, significado y referente en perspectiva univocista, convertida en ideología de todos los estatismos:

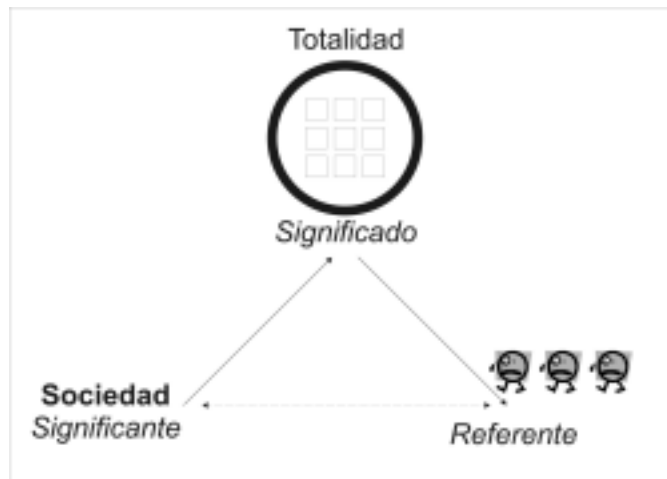
<sup>7</sup> Hegel. “Filosofía del Derecho” BsAs: Claridad, 1968, § 340 y 343, pp. 278 – 279.

<sup>8</sup> Hegel. “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”. Madrid: R. Occidente, 1974, pp. 100 – 101.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 76

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>11</sup> Aun cuando la filosofía social se debe a Hobbes, no se puede considerar verdaderamente un sociólogo por su tendencia atomista individualista debida a la marca nominalista de su pensamiento. La ontología Hobbesiana radica en su visión mecanicista del mundo influido por la mecánica de Galileo. Según él, lo único que hay son cuerpos en movimiento (ver *Leviatán*, III, IV, V, VI, IX). Hay dos clases fundamentales de cuerpos: los cuerpos naturales y los sociales. Hay entonces dos filosofías: la natural y la civil o social. La filosofía social trata de los elementos constituyentes de los cuerpos sociales: 1) la ética, que se refiere a los hombres en sus disposiciones y afecciones; y 2) la política, que trata de los cuerpos sociales mismos. El conocimiento filosófico recae sobre las consecuencias que se llenan con el material de los sentidos y la memoria, produciéndose a partir de los singulares que son asumidos por sus nombres particulares una manipulación de los hechos por medio de razones (Occam). En el Hobbes que dice que “Las palabras en las cuales no concebimos nada fuera del sonido se suelen llamar no significativas y absurdas...” (*Leviatán*, V), vemos al nominalista que no ve universales sino singulares.



## b. Equivocidad y separatismo (Sociedad: agregado heterogéneo)

Los individualistas defienden la primacía del individuo sobre la sociedad, considerándola sólo como una pura ficción. En la realidad solo existen hombres particulares, disímiles, separables, oponibles. El Estado (que puede tornarse despótico) no es otra cosa que la organización del poder en interés de los individuos más fuertes. Los deberes ciudadanos no lo son frente a la ficticia totalidad, sino ante quienes imponen la fuerza o el miedo. El individualismo, como posición teórica básica, se remonta a algunos sofistas, pero tiene, en la tradición occidental, a un connotado representante en Thomas Hobbes<sup>12</sup>. Éste infirió los derechos y las obligaciones políticas del interés y la voluntad de los individuos que pactan buscando un soberano absoluto que garantice una "vida confortable"<sup>13</sup>. La conocida frase del comediógrafo Plauto: "homo homini lupus" (Asinaria, II, 4, 88)<sup>14</sup> pareció a Hobbes expresión de una verdad antropológica radical. No tuvo en cuenta la intención plautiana: los hombres *parecen* lobos para los otros *cuan-*

*do son desconocidos*. Era apenas una regla de convivencia que alertaba tener cautela al iniciar trato con extraños.

Con Hobbes, está claro que el hombre necesita de la asociación reguladora para dar seguridad a los intercambios, porque de no existir tal regulación, el hombre va de regreso a su inseguro estado de naturaleza, en constante lucha por la supremacía. El soberano fue instituido para procurar a sus súbditos la seguridad<sup>15</sup>.

La teoría política de John Locke está determinada por el énfasis en la idea de propiedad, que funda su concepción individualista<sup>16</sup>: cada uno es esencialmente propietario de su propia persona, de sus capacidades, de sus bienes, sin que deba nada por ellos a la sociedad. El individuo no se ve como parte de un todo más amplio (sociedad), sino como el autosuficiente propietario de sí mismo. El individuo es libre en la medida en que es auto-propietario. La "sociedad" no es sino el agregado de hombres libres, relacionados entre sí como propietarios de sus propias personas y de lo que han adquiri-

<sup>12</sup> La base de la filosofía social hobbesiana es individualista (cfr. Macpherson. "La teoría política del individualismo posesivo". Barcelona: Fontanella, 1979).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>14</sup> Plauto. En: "Clásicos Latinos". Madrid: EDAF, 1962, Asinaria, II, 4, 88

<sup>15</sup> Cf. Hobbes, Thomas. "Leviatán". (1651). Madrid: Editora Nacional, 1980, *passim* (pp. 121-425)

<sup>16</sup> Cf. Locke, John. "El ensayo sobre el gobierno civil". (1690). Madrid: Aguilar, 1973, *passim* (pp. 55-170).

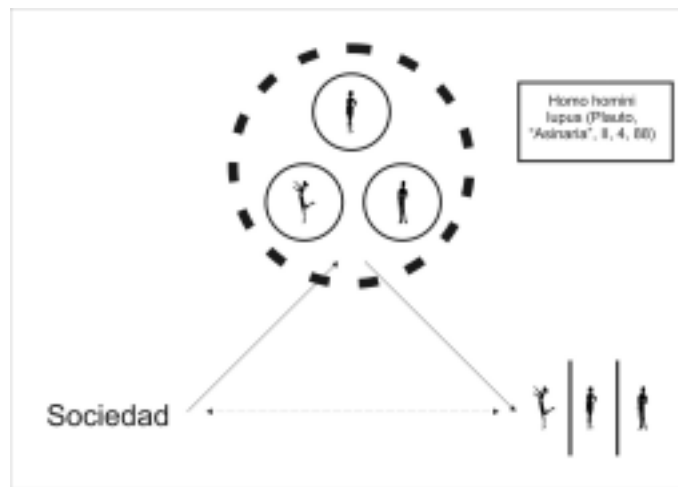
do por el trabajo. La “sociedad” es el mercado en el que se intercambian bienes entre propietarios, y un instrumento calculado para proteger propiedades y mantener el comercio.

El individualismo se caracteriza por considerar que el sujeto humano se constituye por oposición a diversas realidades, tales como la sociedad, el Estado y los demás individuos, etc. Las doctrinas iusnaturalistas y contractualistas de la Escuela Clásica, lo mismo que el utilitarismo, están marcados por el individualismo posesivo.

Max Stirner parece recoger esa tradición en el siglo XIX, y su obra “El único y su propiedad”<sup>17</sup>, publicada en 1845,

se convierte en el manifiesto del individualismo radical. Para Stirner sólo el individuo es real, por tanto, los derechos sociales no existen.

En conclusión, el término sociedad es equívoco cuando puede entenderse o interpretarse en sentido impropio, como reunión artificial de existentes totalmente diversos e incompatibles. Si el uso unívoco del término aniquila las singularidades, las particularidades y las diferencias, el uso equívoco produce un efecto de alienación, en la cual los otros son extraños a los que hay que temer. Como en “Alien, el octavo pasajero”. El aparato de represión y coacción estatal se hace necesario para mantener a raya a los otros, especialmente a los no propietarios. Veamos el siguiente ideograma:



### c. Analogía y relación de proporcionalidad (Sociedad: integración y alteridad)

La relación derecho-deber implica reconocer la *existencia real* tanto del individuo como de la sociedad (de la diversidad y de la unidad). La tradición aristotélica nos ayuda a solucionar el problema con su teoría de las categorías: *son reales* tanto las substancias como los accidentes (cantidad, cualidad, relación, espacio, tiem-

po, acción, pasión, etc.). Éstos no son cosas que existan por sí, pero son. Tomás recoge esta visión con las siguientes conclusiones: 1) la realidad substancial de naturaleza racional es la persona; 2) la sociedad también es real, pero como realidad *relacional*, compuesta por la compleja intersubjetividad humana que tiende hacia un fin común; 3) tal realidad no es artificial, sino *natural*, ínsita en las tendencias esenciales de la existencia personal; 4) la socialidad no preexiste a la persona ni tampoco es un momento segundo, sino que es dimen-

<sup>17</sup> Stirner, Max. “El único y su propiedad” (1845). Barcelona: Orbis (2 volúmenes), 1985.

sión *concomitante* con las demás dimensiones de la existencia (auto-conservación, apetito, conocimiento, etc.).

No hay sociedad sin realidades substanciales (personas), pero aquella tiene entidad y autonomía relativa frente a los individuos. No es un ser que pueda tener subsistencia al margen de las vidas personales, negándolas, sino que depende, en su desarrollo, del desarrollo mismo de los sujetos asociados. Hay interdependencia proporcional: la sociedad condiciona a sus integrantes, pero no deja de cumplir siempre una *función media* frente a los grandes fines trascendentes que determinan la realización de los proyectos de los asociados. Las personas se insertan naturalmente en la colectividad, pero no totalmente, en la medida en que cada una sigue siendo *otra*, más allá de las identidades comunes. La colectividad y la persona interdependen, interactúan, pero mantienen relaciones de alteridad: aquella no puede absorber los destinos personales, que se convierten en fines de los “servicios” de la totalidad social.

En perspectiva tomista, la relación individuo y sociedad no es de suplantación, superposición, oposición o exclusión, sino de naturaleza analógica: la persona es “animal social”, pero al mismo tiempo trasciende lo social. En consecuencia, la sociedad subordina a sus “partes”, pero éstas no son totalmente subordinables, pues mantienen una zona existencial privada, no invadible, fuente de las originalidades singulares. Las personas, por su socialidad humana, son iguales; pero, por su racionalidad y libertad, son distintas, no susceptibles de ser sometidas a estándares totalitarios. Escribe el filósofo tomista Giuseppe Graneris: “El bienestar material de la colectividad tiene mayor valor que el bienestar del individuo; pero la ciencia, la virtud, la salvación eterna de

un individuo son inconmensurablemente superiores a todas las riquezas de todas las naciones”<sup>18</sup>.

La persona pertenece naturalmente a varias sociedades: al “útero espiritual”, que es la familia; a la comunidad en la que vive; a la “sociedad perfecta”, organizada políticamente, que garantiza la circulación de bienes; a la sociedad internacional; a la “sociedad del género humano”; a la sociedad del universo. Se trata de diversas dimensiones societarias que coexisten como capas protectoras abiertas, que no aprisionan al individuo, sino por el contrario, lo van liberando y reclamando para destinos superiores. No se trata propiamente de una sucesión de bienes comunes que se superponen, sino de la sinergia de todos hacia el bien último personal: la felicidad<sup>19</sup>.

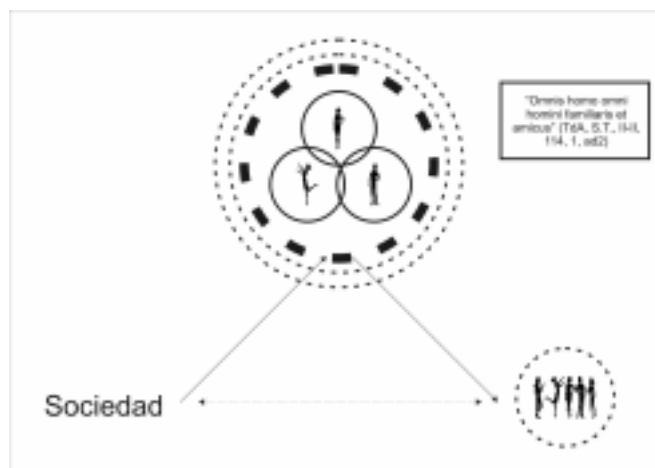
Si recordamos las frases de Tomás mencionadas atrás: “Todo el hombre se ordena como a su fin a toda la comunidad política de la que es parte”; y la de que “El hombre no se ordena a la comunidad política según todo él y según todo lo suyo”, podemos concluir que la relación del hombre con la sociedad no es ni de homogeneidad ni de heterogeneidad. La realidad substancial no pierde su solidez entitativa y mantiene su libertad para transformar la sociedad según los intereses comunes y sus propios intereses. El Aquinate tampoco cae en el individualismo posesivo y sí mantiene un personalismo incluyente en el que se ata lo colectivo (sociedad) con lo personal (individuo).

El siguiente ideograma ayuda a visualizar, provisionalmente, los lineamientos de la metodología analógica, cuyas claves hermenéuticas guían el presente proceso investigativo:

<sup>18</sup> Graneris, Giuseppe. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. BsAs: EUDEBA, 1973, p. 144.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I-II, 21, 4; 100, 2; 109, 3. *Suma Contra Gentiles*. III, 17, 19; (G. P., I, c. 1).





En este ideograma se trae como epígrafe el apotegma tomasiano: “Omnis homo omni homini familiaris et amicus” (ST, II-II, 114, 1, ad 2): “todo hombre es para todo hombre un familiar y amigo”, con el propósito de contrastar el apotegma plautiano, asumido por el individualismo posesivo hobbesiano. La afirmación tomasiana traduce la tendencia natural a la socialidad y a la amistad, en una especie de proximidad universal, de acuerdo con la cual se hacen necesarios todos los niveles societarios desde la familia, la sociedad política, la sociedad humana, la sociedad universal, niveles de bien común a los cuales permanecen abiertas las inteligencias y voluntades personales.

### Convenciones de las obras de Tomás de Aquino (TdA)

- Sent.: Comentario a los 4 libros de las Sentencias (1256)
- CG.: Suma Contra Gentiles (1264)
- Met.: Comentario a la Metafísica (1265)
- GP.: Gobierno de los Príncipes (1265)
- ST.: Suma Teológica (1266-1273)
- Pol.: Comentario a la Política (1268)

## Bibliografía

Aquino, Tomás de. "Suma Teológica". Dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España Madrid: BAC, 1989 (II Tomo).

\_\_\_\_\_. "Suma Contra Gentiles", Texto latino al cuidado de la Orden de Predicadores con traducción y notas introductorias de Laureano Robles Carcedo, O.P., Adolfo Robles Sierra, O.P., y José M. de Garganta, O.P. Madrid: BAC, 1967, 2a edición (2 Tomos).

\_\_\_\_\_. Opúsculo "De Regno" ("Gobierno de los Príncipes"). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Texto latino crítico con traducción y notas de Juan Manuel Almarza Meñica, Abelardo Lobato y Antonio Osuna Fernández-Largo, entre otros.

\_\_\_\_\_. "Comentario a la Política de Aristóteles". Navarra (Pamplona): EUNSA, 2001 (Traducción y prólogo de Ana Mallea, notas de Mallea y Celia A. Lértora).

\_\_\_\_\_. "Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo". Navarra (Pamplona): EUNSA, 2004, Núm. 36 (Vol. I/2), edición preparada por Juan Cruz Cruz.

Beuchot, Mauricio. "Hermenéutica analógica y del umbral". Salamanca: San Estaban, 2003.

\_\_\_\_\_. con Marquínez Argote, Germán. "Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana". Bogotá: El Búho, 2005.

Graneris, Giuseppe. "Contribución tomista a la filosofía del derecho". BsAs: EUDEBA, 1973.

Habermas, Jürgen. "Teoría y praxis: estudios de filosofía social". Altaya, 1995.

Hegel. "Filosofía del Derecho". BsAs: Claridad, 1968.

\_\_\_\_\_. "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal". Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Hobbes, Thomas. "Leviatán" (1651). Madrid: Editora Nacional, 1980.

Laski, Harold. "La conception de l'Etat de Leon Duguit". París: AFDS, 1932.

Locke, John, "El ensayo sobre el gobierno civil" de (1690), Aguilar, Madrid, 1973.

Macpherson, C. B. "La teoría política del individualismo posesivo" Barcelona: Fontanella, 1979.

Plauto. "Asinaria". Clásicos Latinos, Madrid: EDAF, 1962.

Sedano González, José de Jesús. "Analéctica Tomasiana". Rev Temas - Tomismo, núm. 2, Bucaramanga: USTA, 1995.

Stirner, Max. "El único y su propiedad" (1845). Barcelona: Orbis, (2 volúmenes), 1985.

Uprimny, Leopoldo. "La filosofía política de Santo Tomás de Aquino". En: Revista Universidad Santo Tomás, Bogotá: USTA, 1966.