

El rey y sus análogos en Tomás de Aquino

José Pablo Schmidt*



11-32

Resumen

Tomás de Aquino se centró en los deberes y responsabilidades de un rey en *De Regno*, y utilizó diversas analogías para reforzar sus argumentos. El objetivo de este artículo es explicar los distintos análogos que utiliza Tomás del gobernante civil, con especial énfasis en la analogía orgánica y en la teológica. En primer lugar, se indican algunos antecedentes del organicismo de Tomás y su trasfondo teológico. En segundo lugar, se analiza el paralelismo teológico-político que justifica el poder del rey. En tercer lugar, se tratan los oficios humanos análogos a las acciones del gobernante. Por último, se examina

Abstract

In *De Regno*, Aquinas focused on the duties and responsibilities of a king and he used different analogies to bolster his arguments. This paper aims to clarify Aquinas's analogous to the civil ruler, especially the organic and theological analogy. First, this paper shows some antecedents of Aquinas's organicism and its theological background. Second, it analyses the theological-political parallelism that justifies the king's power. Third, it deals with human professions analogous to the actions of the ruler. Finally, it examines the similarity with bees. Both divine action and natural archi-

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: jschmidt@criba.edu.ar.

el símil de las abejas. Tanto la acción divina como la arquitectura natural son modelos para el monarca, pero la analogía de las abejas es un ejemplo particularmente valioso de cómo Tomás considera la naturaleza como relevante en los asuntos prácticos.

Palabras clave

rey
análogos
Tomás de Aquino

ecture are models for the king, but the bee's analogy is a particularly valuable example of how Aquinas takes nature to be relevant in practical affairs.

Keywords

King
analogous
Thomas Aquinas

Fecha de recepción

17 de marzo de 2022

Aceptado para su publicación

2 de septiembre de 2022

Introducción

En la metáfora, según Arendt, “se revela la peculiar polisemia del lenguaje” (2006: 45), que es el único medio en que podemos decir y “crear” la verdad desde el mundo. Predomina un elemento sensible en esta figura retórica y por eso la transferencia metafórica lleva lo increíble (*Unglaubliche*) o lo inconcebible (*Unfassbare*) a un lenguaje supuestamente más inteligible¹. Sin dudas, las analogías y metáforas indican e interpretan la realidad, contienen evaluaciones subjetivas y evocan connotaciones positivas o negativas. Por eso, si estudiamos el discurso figurativo de Tomás de Aquino, no es por mera curiosidad filológica, sino porque su análisis nos permite comprender en parte la manera en que él interpretaba y caracterizaba la sociedad de su época.

La hipótesis de esta investigación es que Tomás recurre a diversas analogías y metáforas para indicar, y a la vez consolidar, el lugar y los deberes propios del monarca. En su opúsculo *De regno ad regem Cyprí* se destaca la analogía orgánica, que tiene una rica tradición y que, con diversas variaciones, se continúa utilizando en la actualidad². El organicismo de Tomás, como veremos, supone concebir la sociedad humana como análoga a un organismo biológico y, por ende, con cierto orden y jerarquía entre sus partes. Así, además de avalar el dominio regio, su concepción organicista implica aceptar, en casos extremos, incluso la pena capital.

Para la reelaboración conceptual de la analogía orgánica, más allá de la propia experiencia política de su época, Tomás dispone de dos claros antecedentes. Por un lado, están las célebres palabras del apóstol Pablo y, por el otro, existe una tradición filosófica y literaria del organicismo desde la antigüedad clásica. En este sentido, varios teólogos y juristas desde el siglo XII presentan la imagen de la Iglesia como cuerpo místico (*corpus mysticum*) a partir de la *Epístola a los Romanos* (12, 4-5). También Tomás en su comentario a esta carta realiza esta identificación³ y consigna las similitudes entre el cuerpo místico y el natural. A su vez, la primera *Epístola a los Corintios* (12, 12-27) plantea la complementariedad e interdependencia de los diversos miembros del cuerpo. En la tradición filosófica, Platón en la *República* (IV, 433b) ya había parangonado las diversas partes del alma con los

¹ Las anotaciones de Arendt en el *Diario filosófico* de 1950 contienen una breve teoría de la metáfora (cfr. Arendt, 2006: 45-46).

² Cfr. Briguglia (2006) y Peil (1983). Para ejemplos de usos más recientes, cfr. Musolf (2016).

³ Las frases latinas de Tomás se citan a partir de *Opera omnia* (2000). Cfr. *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 12, l. 2 “Deinde aptat haec tria ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia. Eph. I, v. 22: ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius” (Tomás, 2000). Cfr. Kantorowicz (1985: 199-200).

estamentos de la *polis*. La parte racional es análoga a los gobernantes, la irascible a los guardines y la concupiscible a los productores. Por otro lado, Aristóteles también sostiene una concepción organicista que supone una supremacía de la comunidad política sobre los ciudadanos. En efecto, considera la ciudad como un todo compuesto de diversas partes y anterior al individuo. Por eso, en la *Política* (1252a21) sostiene que “el todo es necesariamente anterior a las partes”, ya que “si se destruye el todo, ya no habrá pie ni mano” (2007: 58).

El desarrollo histórico de la alegoría paulina fue estudiado por el erudito alemán Otto von Guericke. En 1881 publica el tercer volumen de su magna obra *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, que contiene un análisis histórico sobre el organicismo en la Edad Media (von Guericke, 1995)⁴. Posteriormente, en 1957 Ernst Kantorowicz publicó su clásico estudio *The King's Two Bodies*, que reconstruye la forma en que los teólogos y canonistas medievales entendieron el rey⁵, a partir del modelo eclesiástico, con un cuerpo mortal y uno místico que no puede morir. En 1978 el historiador Tilman Struve publica *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, obra en la que rastrea la concepción orgánica desde la antigüedad hasta finales de la Edad Media.

Como demostraron estos estudios, el organicismo fue dominante durante todo el Medioevo. Aunque la imaginería de los teólogos, los filósofos y los canonistas fue extremadamente amplia a la hora de conceptualizar problemas políticos, económicos y sociales, sin dudas, durante el siglo XIII la analogía orgánica fue “uno de los recursos retóricos, literarios y filosóficos preferidos” (Black, 1996: 21). Algunas metáforas políticas son fruto, justamente, del esfuerzo para conceptualizar o hacer inteligibles entidades altamente complejas, como el Estado, el poder y la relación entre los reyes y sus súbditos.

En este artículo vamos a intentar determinar el trasfondo y alcance de las distintas analogías⁶ que retoma Tomás para dilucidar las características sobresalientes del gobernante civil. Es necesario hacer esta distinción porque, para el doctor angélico, hay dos esferas de competencias autónomas que atañen a distintos gobernantes, con fines claramente diferenciados. El gobierno civil apunta a que los ciudadanos puedan tener una buena vida, virtuosa, y su fin es la *perfectio naturalis*, mientras que el *sacerdotium*, bajo la tutela del sumo pontífice, pretende conducir al hombre a la *perfectio supernaturalis*⁷.

⁴ Cfr. Böckenförde y van Rossum (1978).

⁵ También a partir de las representaciones pictóricas, como la famosa miniatura del Evangelio de Aquisgrán (cfr. Kantorowicz, 1985: 70 y siguientes).

⁶ Sobre el alcance de las analogías, cfr. Radman (1997).

⁷ Cfr. *In II librum Sententiarum*, dist. 44, q. 2, art. 3, ad quartum: “Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo in-

Desde un claro organicismo, los análogos al rey, según Tomás, son el alma, la razón, la cabeza y el corazón. Sin embargo, estos lugares comunes que Tomás retoma no pueden ser deslindados sin violencia del trasfondo teológico que plantea ni de su concepción de la naturaleza. El rey humano debe imitar a Dios y también a la naturaleza, ya que tanto el gobierno divino como la arquitectura natural son, como veremos, modelos a imitar por el gobernante civil. Por eso mismo, incluso la vida comunitaria de las abejas puede ser considerada desde una perspectiva política, ya que forma parte del orden natural.

Por supuesto, hay otros oficios y actividades que son análogos en algún sentido a las tareas del gobernante, a saber: el piloto de una nave, el médico, el pastor y el padre. Sin embargo, para evitar visiones estereotipadas hay que considerar tanto los antecedentes como el contexto histórico y filosófico en que Tomás formula estos símiles.

A continuación, se indican algunos antecedentes generales y datos históricos claves del pensamiento de Tomás a fin de examinar su organicismo. En segundo lugar, se plantea la analogía teológica y la *reductio ad unum* funcional a la justificación monárquica. En tercer lugar, se analizan los oficios análogos a los deberes del rey. Por último, se contextualiza el símil de las abejas que Tomás traslada a lo político.

Analogía orgánica: antecedentes y reelaboraciones

En la tradición occidental el organicismo, con distintas formulaciones, ha servido para explicar y afianzar el vínculo político desde la consolidación de la esfera pública en la *polis*. Claros ejemplos del papel estructural del organicismo son la metáfora lexicalizada de *cuero político* (más frecuente en el ámbito anglosajón) y el establecimiento de algunas frases idiomáticas como *cabeza del estado*, *enfermedad social* o *brazo de la ley*.

La analogía orgánica ha sido reelaborada en diversos contextos históricos a partir de distintas motivaciones teóricas y prácticas. Un modelo que sirvió de inspiración a lo largo de los siglos es la fábula de Esopo que narra la disputa entre el estómago y los pies:

tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: reddite quae sunt Caesaris Caesari". Aunque Tomás seguramente no tuviera más de 27 años cuando escribió estas líneas, nunca abandonó esta distinción (cfr. Hueglin, 2008: 56 y Canning, 1996).

El estómago y los pies discutían quién era el más fuerte. Entre otras cosas, los pies alegaban que hasta tal punto sobrepasaban en vigor, que incluso llevaban al mismo estómago; éste respondió: “Pues, anda éstos, si no tomara yo alimento, vosotros no me podríais llevar”.

Lo mismo pasa en los ejércitos, el número no es nada si los generales no piensan perfectamente lo que conviene (Esopo, 1985: 99)⁸.

La fábula ilustra, según algunos, la necesidad de colaboración, así como la torpeza de la rebelión. El estómago, aparentemente inútil, tiene una función nutricia necesaria, y gracias a la concordia se mantiene la salud. En otras versiones posteriores de la fábula, el cuerpo muere de inanición⁹. Sin embargo, en la mayoría de las reformulaciones se hace énfasis en la complementariedad y en la mutua conveniencia de que los diversos miembros u órganos del cuerpo colaboren.

En el año 494 a. C. Menenio Agripa, según narra Tito Livio, pronunció un discurso a los plebeyos que estaban en rebelión contra los patricios:

En el tiempo en que, en el cuerpo humano, no marchaban todas sus partes formando una unidad armónica como ahora, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje, todas las partes restantes se indignaron de tener que proveer de todo al estómago a costa de sus propios cuidados, su esfuerzo y su función, mientras que el estómago, tan tranquilo allí en medio, no tenía otra cosa que hacer más que disfrutar de los placeres que se le proporcionaban; entonces se confabularon, de forma que la mano no llevase los alimentos a la boca, la boca los rechazase y los dientes no los masticasen. En su resentimiento, al pretender dominar al estómago por el hambre, los propios miembros y el cuerpo entero cayeron en un estado de extrema postración. Entonces comprendieron que tampoco la función del vientre era tan ociosa, que era alimentado tanto como él alimentaba, remitiendo a todas las partes del cuerpo esta sangre que nos da la vida y la fuerza, repartida por igual entre todas las venas después de elaborarla al digerir los alimentos (1990: 320).

El estómago no se burla aquí de las otras partes del cuerpo que ignoran su función, como en la fábula de Esopo, sino que los miembros terminan reconociendo el rol

⁸ *Fábula* § 130. Un dato curioso que ilustra la variedad de reinterpretaciones es que en la edición veneciana de las fábulas de Esopo de 1491 el vientre es representado como un médico, mientras que los pies están ilustrados como un campesino pobre. Varias ilustraciones pertinentes se presentan en Peil (1985: 222 y siguientes).

⁹ Para el desarrollo histórico y conceptual de la fábula, cfr. Peil (1985) y Musolff (2016: 55 y siguientes).

esencial del estómago (*venter*) gracias a su propia debilidad y al malestar general de todo el cuerpo (*totum corpus*). El apólogo de Agripa fue para la antigüedad un ejemplo de la eficacia de la retórica, porque supuestamente logró socavar la rebelión. Mediante su elocuencia, el orador romano pudo aplacar la ira de los plebeyos y restablecer la concordia¹⁰. Ahora bien, la aclamada solidaridad entre los miembros del cuerpo implica también diferenciarlos y, por ende, consolidar a su vez la polaridad.

Por supuesto, también se puede poner el acento en la complementariedad sin necesidad de jerarquizar. Según Marco Aurelio en sus *Meditaciones* (II, 1), “hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de diente, superiores e inferiores” y, por lo tanto, “obrar como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza” (2005: 99). Claramente, la solidaridad y la necesidad de colaborar se pueden expresar de forma figurativa apelando a partes corporales relativamente simétricas. Sin embargo, por lo general, se traslada una asimetría funcional del cuerpo o del alma al ámbito sociopolítico para ilustrar o justificar un orden jerárquico en que se diferencian funciones y se polariza entre gobernantes y gobernados.

En el siglo XII Juan de Salisbury, en su *Policraticus* (V, 2), elabora una célebre representación del Estado como un organismo en que cada parte tiene un papel irremplazable. Lo notable de su tratado es el detalle con que se le atribuye una función particular a cada grupo dentro del Estado. La república es una suerte de cuerpo animado cuya cabeza es el rey:

El príncipe ocupa en la comunidad política [*in res publica*] el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada [*vegetatur caput et regitur*] por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, ya que de él proceden los comienzos de los actos buenos y malos. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y soldados se corresponden con las manos (Juan de Salisbury, 1984: 347-348).

Claramente, se presenta aquí la Iglesia como una comunidad funcionalmente diferente al cuerpo de la república, ya que Dios y sus servidores, los sacerdotes, son el alma de la misma. A su vez, el poder terrenal del príncipe aparece como subordinado al poder espiritual. Al ser esta relación análoga a la del alma con el cuerpo, se supone una alianza entre la Iglesia y el Estado, hay un marcado énfasis

¹⁰ Para una evaluación de la formulación de Tito Livio, cfr. Peil (1985: 9-10). Para el uso e historia de la metáfora organicista, cfr. Briguglia (2006: 15 y siguientes).

en la unidad y la concordia, pero es precisamente esta asimetría funcional la que le permite a Juan de Salisbury sostener también la subordinación del poder laico al eclesiástico.

Juan extiende aún más la analogía hasta las funciones más bajas y menos nobles, pero imprescindibles en toda comunidad. Los cuestores y encargados de registros (*quaestores et comentarienses*¹¹) son el vientre y los intestinos, mientras que los agricultores son los pies. La república tiene entonces un orden jerárquico en el que cada parte se entrelaza con la otra de forma solidaria y, aunque el príncipe (*caput*) sea la cúspide terrenal de esta jerarquía, tiene un poder que debe utilizar para propiciar el bienestar de toda la comunidad política (*corpus*). La clase militar (*manus*) debe defender el reino, pero también debe dar protección a la Iglesia¹². En su obra Juan no se detiene a analizar solo el oficio del príncipe, sino que también reflexiona sobre los problemas en la administración de las iglesias¹³, ya que los ideales de la reforma gregoriana contrastan con situaciones de corrupción y deterioro moral en el ámbito eclesiástico. Según su opinión (V, 10), “para que la virtud quede incólume es necesario apartarse de la vida de los cortesanos” (1984: 389).

Esta analogía tan extensa puede parecerles a algunos pueril o sorprender por su “carácter arcaico, mal adaptado a las realidades institucionales y políticas de la Edad Media. El senado y los cuestores, por ejemplo, son anacrónicos” (Le Goff y Truong, 2005: 138). Sin embargo, si el *Policraticus* representa cierto humanismo medieval, es precisamente por su anacronismo utópico que ve en la antigua Roma un modelo a imitar¹⁴. Lo novedoso del planteo es que no se queda en la nostalgia ni en la idealización, sino que funde una visión netamente cristiana, que destaca la independencia del poder espiritual, con una tradición que toma Roma como arquetipo¹⁵. Además, el organicismo presente en su tratado puede entenderse

¹¹ Eran los archivadores o los encargados de los registros. Así, el *commentariensis regius* es el oficial que lleva los archivos del rey.

¹² Cfr. Juan de Salisbury, *Policraticus*, VI, 8: “Ahora bien, ¿cuál es el recto uso de una ordenada clase militar? Proteger a la Iglesia, impugnar la perfidia, venerar el sacerdocio, defender al pobre de la injusticia, pacificar a la gente, derramar la sangre por los hermanos (como lo enseña el contenido del juramento) y, si fuera necesario, dar la vida” (1984: 442).

¹³ Cfr. *Policraticus* V, 2 (1984: 476 y siguientes). El papel de la visita de Juan al papa Adriano IV y la autenticidad de la bula *Laudabiliter* (en la que se otorga la investidura del reino de Irlanda a Enrique II de Inglaterra) son objeto de controversia. Cfr. Curtis (2002: 49-50).

¹⁴ Aunque conserve su nombre, el Senado que se describe en el *Policraticus* (V, 9) es más un grupo de consejeros y notables que una institución con una jurisdicción definida. Sobre el rey como imagen de equidad (*rex imago aequitatis*), cfr. Kantorowicz (1985: 123). Sobre un estudio del organicismo de Juan, cfr. Musolf (2010: 83 y siguientes).

¹⁵ Juan afirma inspirarse en la obra *Institutio Traiani*, falsamente atribuida a Plutarco. Cfr. Le Goff y Truong (2005: 138-139).

como un instrumento cognitivo indispensable para conceptualizar interrelaciones complejas. No hay que dar por sentado que su extensa analogía sea un mero artificio estilístico que puede sustituirse por conceptos bien definidos si le sacamos el ornato metafórico.

En consonancia con Juan de Salisbury, Tomás también recurre al organicismo y cristianiza las fuentes antiguas. Ambos intentan reconciliar la sabiduría antigua con las enseñanzas de la Iglesia, pero la teoría política de Tomás tiene una diferencia decisiva con respecto a su acervo filosófico. Juan escribió un siglo antes del reingreso en el occidente cristiano de la *Política* de Aristóteles, dado que redactó el *Policraticus* alrededor del año 1159, y Guillermo de Moerbeke terminó la traducción latina de la *Política* hacia el año 1260. Por el contrario, tanto Alberto Magno como Tomás incorporaron a su obra varias reflexiones sobre la filosofía política aristotélica y, en general, su labor contribuyó a establecer a Aristóteles como una autoridad filosófica en el occidente cristiano. Pocos años después de la traducción latina, en 1265, Alberto Magno fue el primero en hacer un comentario minucioso del texto aristotélico. A su vez, entre los años 1265 y 1267 también Tomás consagra un comentario *ad litteram* de la *Política* que deja sin terminar (y que completa luego Pedro de Auvernia). El opúsculo *De regno ad regem Cypri*, supuestamente un obsequio al rey de Chipre Hugo II de Lusignan, también quedó trunco (en el capítulo cuarto del segundo libro) y lo continuó su discípulo Tolomeo de Lucca¹⁶, tal vez a partir de algunos apuntes de su maestro.

Con el reingreso de la *Política* surgen numerosos argumentos encontrados sobre las características propias de la vida política y sobre cuál sería el mejor régimen de gobierno. De acuerdo con el proemio del *De regno*¹⁷, también denominado *Regimen principum*, Tomás busca exponer el origen del reino y los deberes propios del rey “según la autoridad de las santas Escrituras, la doctrina de los filósofos y el ejemplo de los príncipes dignos de elogio” (2007: 3). Así, Tomás retoma las enseñanzas de Aristóteles a la luz de la tradición cristiana.

Recuperando lo expuesto por Aristóteles (*Política* I, 2, 1253a3), Tomás (I, 2) plantea que los seres humanos no pueden vivir de forma aislada: “Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político [*animal sociale et politicum*] que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural” (2007: 6). A diferencia de los demás animales, que están provistos de pelos, dientes, cuernos o garras, el ser humano está desnudo

¹⁶ Cfr. Beuchot (2005: 102) y Klosko (2012: 275 y siguientes). Por supuesto, citaremos solo las secciones del opúsculo que la crítica considera auténticas.

¹⁷ *De Regno*, Proemium: “in quo [sc. libro] et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem” (Tomás, 2000).

y desarmado¹⁸, pero posee a su vez la razón (*ratio*). Aisladamente, el hombre no es capaz de proporcionarse ni seguridad ni sustento. Esta visión antropológica presupone la división del trabajo, dado que los diferentes individuos “poseen diferentes habilidades mentales y manuales” (Black, 1996: 34). A su vez, el hombre es capaz de desarrollar plenamente su razón únicamente en el seno de una comunidad humana.

Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política, y Aristóteles compartió esta postura¹⁹. Tomás, a su vez, identifica el lenguaje como un claro indicio del carácter civil del hombre:

Esto se ve con claridad meridiana en el hecho de que es propio del hombre el habla [*proprium hominis locutione uti*], por medio de la cual una persona puede comunicar totalmente a otra sus ideas. En cambio, los otros animales expresan mutuamente sus pasiones por gestos comunes, como el perro su ira por el ladrido y otros animales diversas pasiones de distintos modos (2007: 7)²⁰.

Hablar a otro, para Tomás, “no es más que manifestarle algún concepto de la mente” (Tomás, 2007: 2-3)²¹. Porque tiene esta capacidad de hablar el ser humano es más comunicativo (*magis communicativus*) que los otros animales gregarios, como la grulla, la hormiga y la abeja²². Mientras las personas se comunican

¹⁸ En lugar del abrigo y la defensa como otros animales, “el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son órgano de los órganos, por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos” (*Summa Theologiae*, I q. 76, a. 5, ad 4). También para Galeno el uso de la mano (*χρῆσις*) diferencia al ser humano de los otros animales, cfr. *De usu partium*, I (Galeno, 2010: 91 y siguientes).

¹⁹ Cfr. Aristóteles (2007: 57): “La razón por la cual el hombre es un animal político, más que la abeja y cualquier otro animal gregario, es evidente. En efecto, tal como decimos, la naturaleza no hace nada en vano. El hombre, por cierto, es el único de los animales que posee palabra [*lógos*]” (*Política*, I, 1253a7-10). Sobre este *locus classicus* de la antropología política, cfr. Höffe (2005: 620-621). Es significativo que Aristóteles haga mención de la abeja.

²⁰ *De regno*, I, 3: “Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia expriment mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis”. Hicimos una corrección en la cita, siguiendo el texto latino, porque el perro no expresa “su idea (sic) por el ladrido” (Tomás, 2007: 7), sino que manifiesta su “ira”.

²¹ *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 1, c.: “Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare”.

²² Para Aristóteles, tienen instinto a integrarse los animales gregarios que “actúan en vistas a un fin común” (1992: 46), *Investigación sobre los animales*, I, 1, 488a8.

porque pueden manifestar un concepto mental (*conceptus mentis*), los animales expresan sus sentimientos y pasiones. Así, a partir de la necesidad de cooperación y la capacidad de comunicarse, los seres humanos pueden realizar su inclinación natural en la *civitas*, una comunidad política legalmente regulada.

Ahora bien, si el ser humano pudiera vivir en soledad, no necesitaría ningún dirigente externo, sería su propio rey. Sin embargo, ya que los hombres viven en comunidad, es necesario que sean gobernados. Para justificar este punto, Tomás recurre a la analogía orgánica: la falta de gobierno daría lugar a que cada uno buscara su propio bien y se desatendiera el interés común, el *bonum multitudinis*, al igual que “el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros” (2007: 7)²³.

El organicismo es muy claro: la sociedad, al igual que un cuerpo orgánico (*corpus*), necesita de una fuerza rectora (*vis regitiva*) que tienda al bien común de todos los miembros (*ad bonum commune omnium membrorum*), que procure la unidad y que evite la dispersión. Esto implica, como veremos, que el gobernante civil tiene que buscar la concordia entre los miembros de una sociedad, pero también que debe ser obedecido.

En la *Summa Theologiae* también se parangona la comunidad con un cuerpo orgánico, pero en un contexto teológico en que se considera cómo se transmite el pecado de Adán a sus descendientes:

Todos los hombres que nacen de Adán pueden considerarse como un único hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer hombre, al modo que en el derecho civil [*in civilibus*] todos los que son de una comunidad se consideran como un cuerpo [*quasi unus corpus*], y la comunidad entera como un hombre [*quasi unus homo*]. Dice también Porfirio que muchos hombres, por participación de la misma especie, son un solo hombre (Tomás, 2001: 635)²⁴.

²³ *De regno*, I, 6: “Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet” (Tomás, 2000).

²⁴ *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 81, a. 1, c.: “Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unus corpus, et tota

Todos los integrantes de una comunidad son “casi” un cuerpo, toda la comunidad “casi” un hombre. Queda claro entonces que en sentido estricto la comunidad no es un cuerpo, porque la cohesión entre los habitantes se basa en un principio débil de unidad. Según Magnavacca, Tomás subraya la cohesión “sugiriendo, mediante el *quasi*, que, cuando aquélla se da, la comunidad actúa como un solo hombre” y “ello no significa que, metafísicamente, la comunidad humana constituya un solo hombre” (2005: 581). En términos jurídicos podríamos decir que la comunidad civil es *corpora ex distantibus*, ya que los seres humanos que la componen no pierden su individualidad. Sin embargo, se suele atribuir la acción del gobernante civil como si fuera la de la misma ciudad: “se dice que la ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey [*quasi rex*] fuese toda la ciudad” (Tomás, 2001: 262)²⁵.

Hay un principio débil de cohesión en las comunidades humanas, justamente porque tienen una unidad relativa, no absoluta, y esta se da solo gracias al ordenamiento entre las partes que las constituyen. Los miembros de una comunidad civil son “casi” un cuerpo porque tienen un orden operativo instituido o conservado por el gobernante, en términos tomistas, tienen “unidad del orden” (*unitas ordinis*):

Hay que saber, sin embargo, que este todo que es la multitud civil, o bien la familia doméstica, sólo tiene unidad del orden, es [unidad] relativa y no es algo absolutamente uno, y por ende la parte de este todo puede tener operaciones que no sean operaciones del todo, tal como el soldado en el ejército tiene operaciones que no son de todo el ejército²⁶ (Tomás, 2000).

Es importante destacar que, para Tomás, el gobernante constituye cierto orden y el fin de todo gobierno es el bien de la comunidad. Por supuesto, si preguntamos quién le da al gobernante el derecho de regir a los demás, en última instancia solo puede derivarse de Dios su primacía²⁷, porque “de tal modo Dios gobierna las cosas que hace a unas ser causas de otras en la gobernación” (Tomás, 2001: 888)²⁸.

communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo” (Tomás, 2000).

²⁵ *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 29, a. 4, c.: “unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas”. Sobre el uso del adverbio *quasi* para indicar aproximación, cfr. el léxico de Magnavacca (2005: 581).

²⁶ *Sententia libri Ethicorum*, I, lec. 1, n. 5: “Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus” (Tomás, 2000, traducción propia).

²⁷ Sobre la primacía de un hombre sobre otro, cfr. Martínez Ruiz (2007: 60 y siguientes).

²⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 7, c.

En su comentario a la *Política* Tomás plantea que toda comunidad se instituye por algún bien²⁹, y en *De Regno* (2007: 11) define al rey como aquel que gobierna una ciudad o provincia en vistas al bien común (*propter bonum commune*)³⁰. No obstante, como veremos más adelante, el supuesto de que el bien común debe prevalecer sobre el bien particular le permite a Tomás justificar también la pena de muerte.

Trasfondo teológico de la analogía orgánica

El doctor angélico desarrolla una analogía teológica que ilustra y fundamenta el régimen monárquico también a partir de la arquitectura natural.

Lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo: por eso todo gobierno natural es unipersonal [*ab uno est*]. En muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen un rey [*apibus unus rex*] y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita a la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana [*in humana multitudine*] lo mejor será lo que sea dirigido por uno (2007: 14-15).

En este denso pasaje Tomás pone en correlación la naturaleza orgánica, la estructuración psíquica humana, una comunidad de animales gregarios no humanos y todo el universo. Lo importante es destacar que, según él, hay un único gobernante o principio rector en cada uno de estos ámbitos: el corazón, la razón, el rey de las abejas y Dios³¹. Tomás fundamenta, entonces, la analogía orgánica a partir de una visión teológica y apela al principio neoplatónico de la *reductio ad unum*. A partir de esta visión metafísica y teológica, no hay dudas de que la unidad de la multitud se realiza de manera más eficaz por el gobierno ejercido por una sola persona.

²⁹ *Sententia libri Politicorum*, I, 1, n. 2: "Omnis communitas est instituta gratia alicuius boni".

³⁰ *De regno*, I, 7: "rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit". Siguiendo a Miethke, podríamos decir que en el primer libro ya encontramos tres axiomas fundamentales del pensamiento tomista, a saber: 1) la concepción teleológica de los actos humanos; 2) la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica; y 3) la drástica distinción entre el bien común y el interés personal. Sobre estos temas, cfr. Miethke (1993: 83-84).

³¹ Por supuesto, la razón tiene una primacía en el ser humano. Cf. Bisconti (2016: 7): "Pour Thomas, le coeur, malgré son rôle vital, reste subordonné à la ratio, l'âme intellectuelle."

La justificación del régimen monárquico a nivel político apelando al monoteísmo y al principio metafísico del primado de lo uno sobre lo múltiple también había sido desarrollada por su maestro. De hecho, Alberto Magno ya había planteado que la monarquía era la mejor forma de gobierno porque se condice con el orden del mundo³².

Otra fuente que no suele mencionarse sobre la justificación de la monarquía es el derecho canónico vigente en su época. En este sentido, el símil de las abejas presente en Alberto Magno y su discípulo puede considerarse un argumento jurídico (*In apibus*), tal vez tomado directamente del *Decreto* de Graciano. En efecto, a partir de un extracto de la carta de San Jerónimo Ad Rusticum monachum, Graciano determina que en la Iglesia no debe haber dos prelados: “Entre las abejas hay un príncipe, las grullas siguen a una (...) el emperador es uno” (1955: 582)³³. El hecho de que Jerónimo haya declarado, entre otras cosas, que solo hay un emperador (*imperator unus*), dio lugar a que los escolásticos tomen sus palabras para consolidar la unidad del gobierno secular. La monarquía secular se funda implícitamente en el *ordo naturae*, dado que refleja la ordenación que se observa, por ejemplo, entre las abejas y las grullas, si bien su modelo último debe ser el gobierno divino del cosmos.

Tomás retoma el paralelismo teológico-político en *De regno*. El rey humano tiene que imitar la naturaleza, pero también debe imitar a Dios, ya que el gobierno divino del universo es un ideal modélico para el gobierno terrenal:

Conviene considerar qué hace Dios en el mundo, pues de esta manera quedará claro qué está obligado a hacer el rey. Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado. El alma tiene estas dos obras en el cuerpo. Porque primero el cuerpo se forma por una fuerza del alma, después el cuerpo se gobierna y se mueve por el alma; lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey. Por eso el gobierno [*gubernatio*] pertenece a todos los reyes y precisamente se toma en nombre de rey de la administración del gobierno. La primera obra no pertenece a todos los reyes. Porque no todos ellos fundan el reino o la ciudad

³² “Albert le Grand énumère bon nombre de principes et d’analogies qui prouvent, selon lui, l’origine naturelle du gouvernement assimilé à la monarchie. Il cite, ainsi, le principe néoplatonicien de la *reductio ad unum*, principe qui, appliqué à une *multitudo*, nécessiterait le gouvernement d’un monarque” (Molnár, 2002: 72).

³³ *Decretum Magistri Gratiani*, II, C. 7, q. 1, c. 41: “In apibus princeps unus est; grues unam secuntur ordine litterato; imperator unus, iudex unus prouinciae”. La traducción es propia.

en la que reinan, sino que gastan sus fuerzas en el gobierno de un reino o ciudad ya fundados (2007: 65-66)³⁴.

La creación y gobierno del universo son las obras de Dios que ilustran los deberes del rey. Por supuesto, la fundación o *intitutio civitatis* solo compete a pocos reyes, pero la *gubernatio*, a todos. Es evidente, entonces, que Tomás no plantea la reducción absoluta a un esquema simple de proyección de las realidades celestes al complejo mundo de las comunidades humanas. Sin embargo, hay un paralelismo que permite la analogía: la acción de regir (*regere*) o gobernar. Precisamente en su comentario al *Liber de causis* ya había hecho la distinción entre las dos acciones divinas que el rey puede imitar: “Hay que prestar atención a que la acción de la causa primera es doble: una según la cual instituye las cosas, que se dice creación, otra según la cual rige [*regit*] las cosas ya instituidas”³⁵.

Como la mayoría de los reyes no funda ciudades, la acción de gobernar es la acción esencial del soberano. Tomás retoma así el lugar común según el cual el término rey proviene de regir (*reges a regendo*).

El oficio del monarca y las otras profesiones

Otras imágenes a las que recurre Tomás para explicar las funciones del rey son tomadas de otras actividades humanas. El rey tiene una función análoga a un piloto. La nave, nos dice, “no llegaría al fin previsto si no fuera dirigida hacia el puerto por un timonel competente” (2007: 5). El piloto debe conservar intacta la nave “contra los peligros del mar” (2007: 13) y su puerto es “conservar la uni-

³⁴ *De regno*, I, 14: “Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter considerata duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animae informatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium. Unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati iam institutis regiminis curam impendunt. Est tamen considerandum quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni”. Cfr. Agamben (2008: 162 y siguientes).

³⁵ *Super librum De causis expositio*, lec. 24: “Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit” (Tomás, 2000). La traducción es propia.

dad" y "procurar la unidad de la paz" (*unitas pacis*)³⁶. De esta forma, el valor y la grandeza del rey se miden en función de su capacidad de gobernar frente a las adversidades:

Porque con el mar en calma hasta el menos preparado gobierna bien la nave, pero cuando se alborota, incluso el marinero avezado se encuentra a merced del oleaje de la tempestad; por eso muchas veces en cuestiones de gobierno [*in occupatione regiminis*] el mismo que actúa con sosiego [*in tranquillitate*] pierde la costumbre de practicar las buenas obras (2007: 48)³⁷.

El rey es el piloto, el puerto es el bien común y la tempestad son los desafíos a los que se enfrenta el rey. A su vez, Tomás incorpora un tema agustiniano³⁸, ya que asocia la paz al orden, y en el ámbito civil también la entiende como una concordia entre los hombres que surge del orden.

Esta analogía es recurrente a lo largo de la historia, ya que las semejanzas entre las tareas del gobernante y las del piloto de una embarcación ya fueron reconocidas y analizadas por Platón. Es más, de hecho, el término *gubernare* proviene de κυβερνᾶν (propiamente "pilotar una nave") y solo por extensión se utiliza en la esfera política. En el *Primer Alcibíades* (135a), por ejemplo, se plantea la relación entre la ἀρετή κυβερνητική (la virtud del timonel) y la virtud que no debe faltar en el ejercicio de los cargos en la *polis*. Mucho después, André-Marie Ampère (1775-1836) propuso incluso denominar *cybernétique* al arte del gobierno de los hombres.

Otra imagen que invoca Tomás en *De Regno* es la del médico. El fin del dirigente es la unidad de la paz y si no la consigue es como el médico "que no sana al enfermo a él encomendado" (2007: 13). Ahora bien, el fin buscado no es objeto de deliberación, sino los medios. Sin embargo, para Tomás hay un fin extrínseco al hombre, la salvación, lo cual implica que no puede predominar el poder terrenal. Así, hay cuidados terrenales y cuidados espirituales:

³⁶ *De regno*, I, 3: "Gubernatoris enim est, navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret" (Tomás, 2000).

³⁷ *De regno*, I, 10.

³⁸ Cfr. *In De divinis nominibus*, cap. 11, lec. 1: "Ostendit autem quod supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam. Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei, ad quam quidem tranquillitatem ordinis".

El médico cuida de que se conserve la vida del hombre, el administrador, de que no falte lo necesario para el sustento; el doctor, de que conozca la verdad, y el preceptor de costumbres [*institutor morum*], de que viva según la razón. Si el hombre no estuviese ordenado a algún bien exterior le serían suficientes los cuidados interiores (2007: 70).

Como ya habíamos señalado, Tomás reconoce dos esferas de competencias relativamente autónomas que atañen a distintos poderes. El gobernante civil busca el bien civil, pero este está subordinado indirectamente a un bien extramundano, a la salvación. En efecto, tal vez Tomás haya coadyuvado a convertir a la Iglesia, como sostiene Jérôme Baschet, en una “máquina para espiritualizar lo corporal”, que pretende conducir el mundo terrenal hacia su fin celestial (cfr. Baschet, 2009: 465 y siguientes).

Ahora bien, la imagen del médico cuya tarea es la salud y la conservación de la vida le sirve a Tomás para argumentar a favor de la pena capital a partir de una extensión de la analogía orgánica. En la *Summa Theologiae* plantea que:

Es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la comunidad, y, en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad, igual que al médico le compete amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la curación de todo el cuerpo. Pero el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen la autoridad pública. Por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores; en cambio, no lo es a las personas particulares (Tomás, 2001: 532)³⁹.

No es momento de discutir aquí la pena de muerte, porque durante todo el medioevo estuvo vigente en Europa, pero sí es importante destacar la extensión de la analogía orgánica. El príncipe como autoridad pública tiene la función de erradicar los males que aquejan a la sociedad y, tal como lo plantea Tomás, la muerte de ciertos malhechores puede evitar grandes males o propiciar algún tipo de bien. Los miembros (*membra*) en caso de extrema gravedad deben ser amputados, ya que el bien común está por encima del bien particular.

En términos más vehementes, apelando también a la metáfora terapéutica, Juan de Salisbury (IV, 8) había justificado o consolidado la opinión favorable a la pena capital:

Es costumbre de los médicos curar las enfermedades que no pueden sanar con fomentos o remedios suaves, usando medios más fuertes,

³⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a.3, c.

como el fuego y el hierro. Y nunca utilizan éstos, sino cuando se desespera de recobrar la deseada salud con la ayuda de los remedios leves. De la misma manera, el gobierno, aun sintiéndolo, aplica con razón a las heridas la dureza de las penas, cuando no es capaz de curar con mano suave los vicios de sus súbditos, y castiga gravemente a los malvados con poderosa crueldad, mientras procura la incolumidad de los honestos. Pero, ¿quién es capaz de amputar sin dolor los miembros de su propio cuerpo? Sufre, por tanto, el príncipe cuando se le pide castigo porque lo exige la culpa, y lo aplica reluciente su mano diestra. Porque mano siniestra no tiene, y el castigo de los miembros del cuerpo del que es cabeza no hace sino servir, con tristeza y lamentaciones, a la ley (1984: 329-330).

Hay para Juan una proporcionalidad en los castigos en función de la gravedad de los delitos. La culpa del reo puede exigir duras penas, pero se puede salvar así a los honestos al castigar a los deshonestos. Sin embargo, el príncipe sufre por tener que aplicar la ley. Por supuesto, durante miles de años, se han ejecutado personas cuyas acciones fueron consideradas delitos particularmente graves de acuerdo a determinadas disposiciones penales. Recién en el siglo XVIII se puso en tela de juicio en Europa la legalidad y utilidad de esta práctica.

Tanto en Tomás como en Juan está la referencia explícita al organicismo y se podrían diferenciar dos ámbitos de representación interrelacionados con estas anatomías políticas⁴⁰. Por un lado, está la identificación de la comunidad con un cuerpo orgánico y, por el otro, se identifican las desviaciones de la salud de este cuerpo que son fácilmente equiparables a enfermedades. Una “enfermedad política” implica algún tipo de “terapia política” que podría contener diversas posibilidades de intervención. La “amputación”, metáfora para la pena de muerte, es una medida drástica para evitar en principio un mal mayor y se presenta así como parte de una terapia que tiende a la cura de la desviación, al restablecimiento de la salud.

Creemos que aquí ha quedado demostrada nuestra hipótesis y que el organicismo en particular, junto a otras analogías, le sirven al doctor angélico para demarcar y consolidar los deberes del gobernante civil. Así, una anatomía política supone un médico-rey que cure la enfermedad política, la nave del Estado necesita un piloto que la lleve a buen puerto, la *imitatio Dei* por parte del gobernante implica la fundación y gobierno de ciudades e incluso el *ordo naturae* también es un posible modelo a seguir por el monarca civil. Sin dudas, el rey humano también puede emular al rey de las abejas.

⁴⁰ Sobre esta interrelación, cfr. Peil (1985: 305 y siguientes). Por supuesto, la célebre exhortación de Juan a favor del tiranicidio (*Policraticus* III, 15; VIII, 20) está ausente en Tomás. Cfr. Schmidt (2015: 26).

Las abejas y su rey: *In apibus princeps unus est*

Un contemporáneo de Santo Tomás, Tomás de Cantimpré (1201-1272) escribió un famoso libro alegórico *Bonum universale de apibus* a partir de la vida de las abejas. Santo Tomás, por su parte, rescata el símil de las abejas como parte del orden natural.

Para Tomás, el rey es como el alma al cuerpo, como la razón en el alma o bien como Dios al universo, y también la arquitectura natural se puede parangonar con su tarea. Entre los animales que viven en sociedad se pueden observar similitudes con el régimen monárquico, “como las abejas, en las que se dice que también hay reyes, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza” (2007: 64). Las abejas obedecen a su rey *per instinctum nature*⁴¹, mientras que en las sociedades humanas el rey utiliza su razón. La arquitectura natural es producto del arte divino, y por eso mismo la colmena puede ser un modelo a seguir para las sociedades humanas.

Esta analogía también se remonta a la antigüedad, incluso Séneca ya había planteado que se podía encontrar una monarquía natural entre las abejas⁴². En Tomás la monarquía encuentra su justificación en un paralelismo teológico-político según el cual el accionar del rey tiene que seguir la naturaleza e imitar la acción de Dios.

Tanto en la antigüedad como en la Edad Media se pensaba que las abejas tenían un rey masculino. Hoy por hoy la abeja reina sigue siendo emblema de la soberanía. Sin embargo, en ocasiones se hace énfasis en el aspecto tiránico de la reina que maltrata a sus subalternas (síndrome de la abeja reina). La misma imagen que Tomás pensó como modelo para un rey justo encarna hoy la tiranía.

También Alberto Magno y Buenaventura recurrieron al “reino” de las abejas como modelo de un gobierno bueno y ordenado⁴³. El símil de las abejas no cumple un papel sustancial en la argumentación del doctor angélico, pero es un ejemplo claro de cómo las imágenes naturales se pusieron al servicio de una argumentación a favor de la monarquía en el siglo XIII.

⁴¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1, ad 4: “También los animales tienen en su natural instinto una cierta participación de prudencia y razón. Ejemplo: Las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su rey”.

⁴² Cfr. *De Clementia*, I, 19. La tolerancia y la clemencia tienen que ser características del rey.

⁴³ Cfr. Molnár (2002: 80). El interés por las abejas también está en Ambrosio.

Bibliografía

Fuentes

Aristóteles (1992), *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos.

----- (2007), *Política*, Buenos Aires, Losada.

Esopo (1985), *Fábulas*, Madrid, Gredos.

Galeno (2010), *Del uso de las partes*, Madrid, Gredos.

Graciano (1955), *Corpus Iuris Canonici. Pars Prior. Decretum Magistri Gratiani [Decreto]. Editio Lipsiensi Secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, [edición anastática].

Juan de Salisbury (1984), *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional.

Marco Aurelio (2005), *Meditaciones*, Madrid, Gredos.

Platón (1988), *República*, Madrid, Gredos.

Tito Livio (1990), *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos.

Tomás de Aquino (2000), *Opera Omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, [Pamplonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis, ed. de Enrique Alarcón, disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>].

----- (2001), *Suma de Teología*, Madrid, B. A. C.

----- (2007), *La monarquía [De regno]*, Madrid, Tecnos.

Bibliografía referida

Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Arendt, Hannah (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder.

- Baschet, Jérôme (2009), *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, México, F. C. E.
- Beuchot, Mauricio (2005), "Santo Tomás de Aquino: Del gobierno de los príncipes", *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 12, pp. 101-108.
- Bisconti, Donatella (2016), "'Corps civique', 'corps de la République' dans les Protesti de Stefano Porcari", *Arzana, Cahiers de littérature médiévale italienne*, nº 18, [disponible en <http://journals.openedition.org/arzana/993>].
- Black, Antony (1996), *El pensamiento político en Europa, 1250–1450*, Cambridge, Cambridge University Press, [traducción de F. Chueca Crespo].
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang y Dohrn-van Rossum, Gerhard (1978), "Organ, Organismus, Organisation politischer Körper", en Brunner, Otto et al. (eds.) (1972–1997), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. IV, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 519-622.
- Briguglia, Gianluca (2006), *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milán, Bruno Mondadori.
- Canning, Joseph (1996), *A History of medieval political Thought*, Londres, Routledge.
- Curtis, Edmund (2002), *A History of Ireland. From the Earliest Times to 1922*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Höffe, Otfried (2005), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, Kröner.
- Hueglin, Thomas (2008), *Classical debates for the 21st century: rethinking political thought*, Peterborough, Broadview Press.
- Kantorowicz, Ernest (1985), *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza Editorial.
- Klosko, George (2012), *History of political theory: An introduction*, vol. I, Oxford, Oxford University Press.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- Magnavacca, Silvia (2005), *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

Martínez Ruiz, Carlos (2007), "Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, tomo 74, nº 1, pp. 59-84.

Miethke, Jürgen (1993), *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos.

Molnár, Péter (2002), "Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, tomo 69, pp. 67-113.

Musolff, Andreas (2010), *Metaphor, nation and the Holocaust. The concept of the body politic*, Nueva York, Routledge.

---- (2016), *Political Metaphor Analysis. Discourse and Scenarios*, Londres, Bloomsbury Academic.

Peil, Dietmar (1983), *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag.

---- (1985), *Der Streit der Glieder mit dem Magen: Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang.

Radman, Zdravko (1997), *Metaphors: Figures of the mind*, Springer, Dordrecht.

Schmidt, José (2015), "Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás", en Canclini, Rebeca (ed.), *Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones*, Bahía Blanca, Hemisferio derecho, pp. 17-29.

Struve, Tilman (1978), *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag.

von Gierke, Otto (1995), *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.