

ACTAS DE LAS
XXV REUNIONES FILOSOFICAS
DE LA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**EL HOMBRE:
INMANENCIA Y TRASCENDENCIA**

Volumen I

Edición a cargo de
Rafael Alvira Domínguez
con la colaboración de
Alejo José G. Sison

Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
PAMPLONA, 1991

**ARS IMITATUR NATURAM:
UN ASPECTO DESCUIDADO DE LA DOCTRINA
DE SANTO TOMAS SOBRE LA LEY NATURAL**

Stephen L. BROCK

✧

En el comienzo del *Proemium* del *Comentario* de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles, se contiene una llamativa explicación acerca de los orígenes del entendimiento práctico en el intelecto humano. Aunque pueda resultar un tanto extenso, vale la pena reproducir el texto en forma íntegra, con el fin de desarrollar la discusión sobre bases adecuadas.

"Como enseña el Filósofo en el Libro Segundo de la *Física*, el arte imita a la naturaleza. La razón está en que la posición que guardan entre sí los principios, se mantiene proporcionalmente entre sus operaciones y efectos. Mas el principio de aquellas cosas que se hacen según el arte es el intelecto humano, el que se deriva, según alguna semejanza, del intelecto divino, que es, a su vez, principio de las cosas naturales. De donde es necesario que las operaciones del arte imiten las operaciones de la naturaleza, y que, lo que es según el arte, imite lo que está en la naturaleza. Porque si el maestro de algún arte ejecutara su obra, sería menester al discípulo, que de él tal arte aprendiera, considerar la obra de aquél, para que asimismo obre a su semejanza. Por lo tanto, el intelecto humano, cuya

luz inteligible se deriva del intelecto divino, debe ser informado en sus obras, por la contemplación de las obras naturales, para que obre semejantemente. De aquí sale lo que el Filósofo dice, a saber, que si el arte hiciera lo que es de la naturaleza, obraría semejantemente a la naturaleza; y que si la naturaleza hiciera lo que es del arte, haría de modo semejante al arte"¹.

Poco después en el *Proemium*, Santo Tomás aclara que aquí está usando el término 'arte' en su sentido más amplio. Se vale de él para abarcar todo conocimiento de cosas realizadas por el hombre; es decir, no sólo el conocimiento técnico o productivo –el arte en sentido estricto– sino también el conocimiento práctico o moral. De ahí que para aquellos que estén familiarizados con el Tratado de la Ley de la *Summa theologiae*, el pasaje citado les será un buen recordatorio de la doctrina tomista sobre la ley natural. Dicha ley no consiste en otra cosa que en los primeros principios de la razón práctica (I-II, 94, 2c). De acuerdo con el tratamiento de la *Summa theologiae*, esos principios reciben el nombre de 'ley natural' en tanto que se entienden como una participación natural en la ley eterna (I-II, 91, 2c). Y la razón por la cual el hombre goza naturalmente de esa participación, es que la luz natural de su inteligencia "no es otra cosa que una impresión de luz divina" (I-II, 91, 2c); es una "imagen propia de la ley eterna" (I-II, 19, 4 ad 3^m).

Esta comunicación busca sugerir que el principio "el arte imita a la naturaleza" merece mayor atención que la que generalmente recibe en las discusiones contemporáneas sobre la doctrina tomista de la ley natural². Al respecto se harán tres propuestas: en primer lugar, que, de acuerdo con

1. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Comentarios a Política de Aristóteles*, trad. B.R. Magnasco, Vives (París), pág. 13.

2. Se debe notar que el *Comentario a la Política* fue escrito durante el mismo período en que Santo Tomás compuso la *Secunda pars* de la *Summa theologiae*. Véase JAMES WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday & Co. (Garden City 1974), págs. 361, 380-381.

la teoría general del entendimiento humano mantenida por el Aquinate, las cosas físicas deben ser, y son, capaces de proporcionar al intelecto el material en el que primeramente capta los principios de la verdad práctica; en segundo término, que Tomás no concibe esta dependencia del intelecto práctico respecto de la naturaleza como si ésta fuese la regla primaria de la acción humana; y, por último, que la idea de que la razón práctica imita a la naturaleza es un elemento fundamental en la concepción de ley natural que Tomás de Aquino expone en la *Summa theologiae*.

La proposición de que la primera captación de los principios de la verdad práctica, por parte del intelecto humano, se da en ejemplos provistos por las cosas naturales, parece seguirse directamente del principio general de que todo conocimiento humano se origina en la experiencia sensible. Así, al comentar el pasaje de la *Física* donde Aristóteles dice que el arte imita a la naturaleza, Tomás señala que:

"la razón para esto (...) es que el principio de la actividad del arte es la cognición; pero toda nuestra cognición es recibida a través de los sentidos a partir de las cosas naturales y sensibles; y de ahí que cuando se trata del arte, operamos a semejanza de las cosas naturales"³.

El intelecto práctico no está exento de la condición que gobierna al intelecto en general. No pertenece a una potencia del alma distinta de aquella a la que pertenece el intelecto especulativo (I, 79, 11c).

Se da por supuesto que, tal como Santo Tomás enseña en muchos lugares, incluido el *proemium* al *Comentario a la Política*, las cosas naturales sólo son objeto del intelecto especulativo. No son materia del intelecto práctico, porque

3. S. THOMAS AQUINATIS, *In 8 libros Physicorum commentaria*, L. II, lec. IV, n° 6, in *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, Romae (ex typographia polyglotta 1884) t. II, pág. 65b.

éste es el intelecto en cuanto que realiza o efectúa la acción (I,79, 11c; II-II, 83, 1c), y las únicas acciones que toman su principio del intelecto humano, o que son comandadas por él⁴, son las acciones voluntarias (I-II, 93, 5c). La mente humana no es fuente directa de principios físicos⁵. Respecto de ellos la inteligencia sólo puede aprehender y juzgar su verdad, que es el fin propio del intelecto especulativo.

Pero decir esto de ningún modo significa afirmar que en la consideración de una cosa natural por parte de la mente humana, no haya lugar para lo que Tomás de Aquino llama "un cierto juicio práctico", un juicio acerca de "si eso debe ser así o no debe ser así" (I-II, 93, 2c ad 3^m. cfr. I, 79, 13c). Esta clase de juicio no requiere que el que juzga tenga gobierno o comando sobre la cosa juzgada. Lo que exige es sólo entender los términos y principios en los cuales está basado el juicio, o sea, las medidas de los actos debidos de la cosa juzgada. Pero los principios activos naturales de una cosa ya constituyen tales medidas. La acción de la cosa se puede juzgar como "recta" o "pecaminosa" (I-II, 21, 1c) precisamente en cuanto esté de acuerdo con esos principios o en contra de ellos. Es por eso que Santo Tomás puede decir que "si el arte hiciera lo que es de la naturaleza, obraría semejantemente a la naturaleza". Aunque la razón no puede hacer lo que hace la naturaleza, puede juzgar que lo que la naturaleza hace, lo hace bien, y que lo que se hace en contra de la naturaleza está mal.

4. Sobre *imperium* como el acto propio de la razón práctica, véase II-II, 47, 8c. Mandar es infundir un principio intrínseco de acción en la cosa mandada; es "imprimir" un cierto orden hacia la acción, o dar un cierto "ímpetu": I-II, 17, 1c & 2 ad 3^m.

5. A lo más, la mente humana puede causar principios físicos indirectamente, en cuanto gobierna los actos corpóreos del hombre mismo, por los cuales puede proveer las condiciones bajo las cuales se genera una cosa física. La mente de Dios es la única que puede infundir un principio intrínseco de acción en una cosa física, a través de producir su materia y forma. Véase I, 103, 1 ad 3^m. I-II, 93, 5.

La proposición de que la razón práctica imita a la naturaleza, entonces, parece significar simplemente que el hombre tiene que adquirir el entendimiento de los principios prácticos antes de que pueda colocar su entendimiento en uso práctico, y que su primer entendimiento de esos principios ocurre en su experiencia natural de las cosas físicas sensibles y con respecto a ella. "Los actos humanos", dice Santo Tomás, "se pueden regular según la regla de la razón humana, que se toma de las cosas creadas que el hombre naturalmente apprehende" (I-II, 74, 7c).

Quizá pueda darse una breve indicación del carácter natural de este proceso, mediante una consideración más atenta del principio de que todo conocimiento humano toma su origen de las cosas sensibles. Santo Tomás expresa este principio de otro modo, diciendo que el objeto propio del entendimiento humano es la *quidditas* o naturaleza que existe en la materia corpórea (I, 84, 7c). Cabe señalar que la naturaleza de cada cosa está determinada por su forma (I, 5, 5c). Pero, en la visión del Aquinate, la forma no es sólo una determinante del ser actual de una cosa; es también un principio de orden hacia una mayor actualidad o perfección (I, 5, 5c). La forma es aquello por lo cual su sujeto se puede juzgar como completo o incompleto, y por eso, es la medida de lo que el sujeto necesita o le es debido (I, 21, 1 ad 3^m). Además, la noción de lo bueno, que constituye la fundación de la razón práctica, no es otra cosa que la noción de la perfección debida o conveniente, considerada como un objeto del apetito, esto es, como un término adecuado o intrínsecamente posible de la inclinación y movimiento del sujeto (I, 5, 1c). En consecuencia, "la bondad de cada cosa consiste en esto: que está convenientemente dispuesta según el modo de su naturaleza" (I-II, 71, 1c)⁶.

6. *Appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens* (I-II, 8,1). El principio de la semejanza es la forma (I, 4, 3).

Ahora, la mente humana aprehende la forma de una cosa natural precisamente a través de la experiencia de sus actos y movimientos sensibles (I, 13, 8c; I, 87, 1c). Mediante la ordenación de la mente divina (I, 2,3 *quinta via*; I, 59, 1c; I, 103, 1c; I-II 1, 2c), la forma constituye el primer principio intrínseco del movimiento de la cosa; y en consecuencia, su movimiento espontáneo generalmente tiende en dirección a lo que necesita, a la perfección que le es proporcionada de acuerdo con su forma⁷. Por tanto, al observar el movimiento natural, el intelecto está naturalmente movido a considerar una cosa en relación a su perfección adecuada. Desde esta comparación su perfección es naturalmente vista precisamente como perfección suya, esto es, como lo que necesita o le es debido (I,5,1 ad 1^m; I, 21, 1 ad 3^m), y de ahí también como lo que debe buscar, su bien, la medida y causa de su inclinación y movimiento. En otras palabras, el entendimiento de la naturaleza de una cosa y el entendimiento de su fin propio siempre van conjuntos; casi se podría decir que uno capta lo que es la cosa en cuanto capta lo que ella intrínsecamente debe ser y debe hacer⁸. Además, como las cosas físicas comúnmente experimentadas actúan en variados modos aptos para conseguir diversos bienes particulares, el intelecto también está provisto naturalmente con el material en el cual se captan varias clases específicas de bien y diversas formas de acción. Así, tal como Santo Tomás la concibe, la experiencia de la actividad física naturalmente lleva a la mente a entender las nociones primarias en las cuales se basa la razón práctica.

Al mismo tiempo, al decir que las naturalezas de las cosas materiales son los objetos propios del intelecto humano,

7. Véase I, 5, 5c; ad formam (...) consequitur inclinatio ad finem, vel ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam.

8. I, 103, 2c: cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur.

Santo Tomás no intenta restringir el entendimiento a lo que es peculiar de esas naturalezas. Esto se excluye por el propio hecho de que la mente humana está en potencia respecto de las formas de toda clase de cuerpo natural (I,75, 2c). Este hecho implica que el intelecto es una potencia absolutamente inmaterial (*Ibidem*). A través de su modo completamente inmaterial de recibir una similitud de la naturaleza de una cosa corpórea, es capaz de aprehenderla precisamente como ser y de juzgar de la verdad de ella (I,16,2c; I, 84, 6 ad 1^m). Estas nociones –ser, verdad– son los primeros objetos formales del intelecto humano⁹, a los cuales está naturalmente inclinado a referir todos sus juicios (I,16, 6 ad 1^m). El grado de luz inteligible aportado naturalmente a la mente humana es demasiado débil para producir estos objetos inteligibles sin una preparación previa del material en el cual los concibe, una preparación proporcionada por los sentidos (I, 76, 5c). De ahí que cualquier cosa que comprenda el hombre, la comprende, de alguna manera, en términos de o por comparación con las cosas sensibles (I, 12, 4c; I, 84, 7c & ad 3^m; I, 88, 2c). Pero incluso en cuanto originalmente concebidos, los primeros inteligibles tienen una extensión que excede las formas particulares de su realización a las cuales están ligadas las cosas físicas sensibles (cfr. I, 87, 3 ad 1^m). De hecho ellos tienden intrínsecamente a dirigir la visión de la mente más allá de esas formas (I-II 3, 6c). Constituyen lo que el Aquinate llama "efectos propios de la causa más alta" de todas las cosas o, en otras palabras, un "espejo" de la verdad primera e increada (I, 16, 6 ad 1^m). Hay que decir algo parecido acerca de la noción del bien, lo que se convierte con el ser (I,5, 1c & 3c) y que constituye el primer objeto formal del intelecto práctico (I, 79, 11 ad 2^m, I-II, 94, 2c). Así, Santo Tomás dice que "la naturaleza racional, que conoce la razón universal del bien y del ser, tiene un orden inmediato al principio universal del ser" (II-II, 2, n 3c; cfr. I-II, 9, 6c).

9. Véase I, 5, 2c; I, 79, 7c; I, 79, 9 ad 3^m; I, 82, 4 ad 1^m; I-II, 2, 8c; I-II 3, 7c; 7c; I-II 9, 1c.

En particular, la noción del bien provee al intelecto de una perspectiva desde la cual no sólo puede entender las cosas naturales y evaluar sus acciones, sino también iniciar o dirigir nuevas acciones suyas, acciones de una variedad potencialmente infinita (I, 76, 5 ad 4^m & I, 82, 5c). Seguramente es esto lo que Santo Tomás entiende al traer aquí la comparación con el discípulo que estudia la obra de su maestro. Lo que el discípulo aprende es más que la mera forma dada la obra del maestro. Si eso fuese todo lo que aprende, entonces él estaría capacitado para seguir exactamente los mismos peldaños y realizar exactamente la misma forma; y esto sólo si se le entregan los mismos materiales y los mismos instrumentos para trabajar. En realidad, lo que él aprende son ciertas reglas más generales. Quizá él no está suficientemente preparado para concebir esas reglas sin una previa consideración de algunos ejemplos de su aplicación (Cfr. I, 89, 1c). Pero una vez captadas, ellas le permiten juzgar el ejemplo mismo como algo bien acabado, y proceder a la tarea propiamente práctica de perfeccionar las cosas puestas a disposición suya, por medio de la aplicación analógica o proporcional de esas reglas. La suya no es una imitación servil de la obra de su maestro. Es más una imitación de la mente de su maestro que de su operación exterior¹⁰. Es una cierta participación en la maestría.

De acuerdo con esta interpretación, entonces, la doctrina de la imitación de la naturaleza no implica que la naturaleza creada en cuanto tal es la prima regla de la razón práctica. Su primera regla no es otra cosa que la primera causa de tal naturaleza: la verdad primera e increada o, en otras palabras, la ley eterna (I-II, 93, 2; I-II, 71, 2 ad 4^m). Por supuesto, el propio hecho de que la razón no es práctica con respecto a la naturaleza misma, significa que las primarias y más intrínsecas formas de todos los seres –incluidos aquellos que la razón práctica se ocupa de perfeccionar– y así

10. Véase II-II, 130, 1c: *cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari (...)*.

los criterios más fundamentales de su bien, son cosas que ella debe simplemente dar por sentadas (II-II,47, 15c; II-II, 154, 12c). Pero incluso entonces, la razón no sigue a la naturaleza de forma a-crítica, o por el mero hecho de ser naturaleza. Más bien ella da prioridad a la naturaleza sobre la base de un juicio, hecho desde una perspectiva más alta y universal: la perspectiva del ser y el bien, considerados sin calificación. Es desde la propia noción del bien en común que surge la necesidad de dar prioridad a la naturaleza (Cfr. I-II, 10, 1c & 1, 82, 2c).

La cosa principal que se da a la razón práctica para ser perfeccionada es, por supuesto, el hombre mismo. Esto es evidente desde el hecho de que las inclinaciones dominantes en el hombre, aquellas de su voluntad, se forman precisamente a través de su propio entendimiento de su bien conveniente (I-II, 9, 1c & ad 2^m). Esta consideración servirá para introducir las afirmaciones conclusivas, que se refieren al lugar de la doctrina de la imitación de la naturaleza en la concepción de la ley natural expuesta en la *Summa Theologiae*.

Como es bien sabido, Tomás de Aquino señala con frecuencia una correspondencia entre los preceptos de ley natural y las inclinaciones naturales del hombre (e.g. I-II, 94, 2c). A la vez, los preceptos de la ley natural constituyen lo que él llama las semillas de las virtudes morales¹¹. Por tanto, no debe sorprendernos el encontrar que en la *Secunda Secundae* él establece frecuentemente la existencia de una determinada virtud o vicio refiriéndose a la inclinación natural o al precepto de la ley natural correspondiente¹². "Las virtudes" dice, "nos perfeccionan para seguir, en una manera adecuada, nuestras inclinaciones naturales, las cuales pertenecen al derecho natural" (II-II, 108, 2c).

11. I-II, 51, 1c; I-II 63, 1c. Cfr. II-II, 47, 6c & ad 1^m; II-II 47, 7c.

12. Véase II-II 64, 5c; 85, 1c; 104, 1c & 4c; 108, 2c; 130, 1c; 133, 1c; 154, 2c; 154, 12c.

Especial interés tiene aquí el método que él adopta frecuentemente para demostrar la existencia de una inclinación natural, o un precepto de la ley natural, con el fin de establecer una determinada virtud o vicio. Este método consiste en apelar a una inclinación o un orden correspondiente que universalmente se encuentra en las cosas físicas¹³. "La inclinación en aquellas cosas que carecen de la razón", dice, "demuestra la inclinación natural en la voluntad de una naturaleza intelectual" (I, 60, 5c). Además, tal como indica el Aquinate en varios lugares, las inclinaciones en las cosas físicas no sólo demuestran algunas de las inclinaciones naturales en el hombre; sino también, de algún modo, dan origen a éstas¹⁴. El medio de esta derivación no puede ser otro que la aprehensión intelectual del orden que regula las inclinaciones de las cosas físicas. Es decir, la derivación no consiste en otra cosa que la imitación de la naturaleza (Cfr. I, 60, 5c).

Hechas estas consideraciones, resulta claro que la doctrina de la imitación de la naturaleza desempeña un papel clave en la concepción tomista sobre el modo de proceder en la determinación de los preceptos específicos de la ley natural. Quizá de incluso mayor significación es la manera en la que esta utilización de la doctrina subraya el carácter propiamente humano de todas las inclinaciones naturales del hombre, incluso de aquellas que, de alguna manera, él comparte con las cosas irracionales y las carentes

13. E.g. II-II, 2, 3c; 31, 3c; 64, 1-3c; 65, 1c; 104, 1c, 2c, 4c, 5c; 108, 2c; 130, 1c; 133, 1c; 154, 2c. Se debe subrayar que cuando arguye así, Santo Tomás normalmente apela a una inclinación u orden que se encuentra de modo general en todas o casi todas las cosas físicas. Se puede suponer que el hombre y los seres irracionales tienen una inclinación u orden práctica en común sólo en cuanto sus naturalezas mismas tienen algo en común; y el propio hecho de que el hombre actúa según la razón, y no según instintos fijos, implica que su naturaleza está determinada sólo hacia algunos objetos generales o comunes (Cfr. I-II, 10, 1 & ad 3^m).

14. I, 60, 5c; I, 87, 1c; II-II 31, 3c; II-II, 108, 2c.

de vida. Porque la proposición de que las inclinaciones naturales del hombre dependen del entendimiento obtenido de la experiencia de las cosas físicas significa precisamente que ellas no son inclinaciones físicas o sensitivas. Por supuesto, esto no significa que el hombre no posea inclinaciones físicas o sensitivas. Significa que sus inclinaciones principales y dominantes, las que pertenecen al hombre en cuanto hombre (I-II, 1, 1c) y como un todo (III, 19, 2c), no son físicas o sensitivas; son voluntarias. Esto es el modo propiamente humano de estar inclinado al bien (I, 60, 1c; I-II, 91, 2, obj. 2), sea un bien propio a la naturaleza racional, o sea un bien que el hombre comparte con las cosas irracionales. La inclinación natural de la voluntad se dirige hacia todo lo que conviene al hombre según su naturaleza (I-II, 10, 1c; Cfr. I, 82, 4c & I-II, 9, 1c).

Este punto tiene una influencia directa en la interpretación del texto quizás más discutido de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural: I-II q. 94 a. 2, acerca de "Si los preceptos de la ley natural son uno o muchos". En este artículo Santo Tomás señala que "todas las cosas hacia las cuales el hombre está naturalmente inclinado, la razón las aprehende naturalmente como buenas...", y que, por tanto, "el orden de los preceptos de la ley natural es conforme con el orden de las inclinaciones naturales del hombre". Muchos intérpretes consideran que este pasaje significa que las inclinaciones naturales del hombre proporcionan, de alguna forma, las bases para su captación del bien humano, y, por tanto, de los preceptos de la ley natural. Al mismo tiempo, no hay un acuerdo universal entre los autores sobre la manera en la cual se supondría que las inclinaciones dan origen a esa captación. Para desgracia nuestra, Santo Tomás permanece en silencio. El presenta como simplemente obvio el que la aprehensión natural del bien humano se corresponde con las inclinaciones naturales.

Sin embargo, ¿no es posible que la razón de su silencio se deba a que esta cuestión no sea realmente tal? Esto es, quizá la razón por la cual Santo Tomás puede presentar el asunto

como tan obvio es que él considere esta aprehensión como la fuente misma de las inclinaciones. Es precisamente porque el hombre naturalmente entiende algo como bueno que el está naturalmente inclinado a esto.

Si el caso es así, entonces al razonar desde el orden de las inclinaciones hacia el orden de los preceptos, Santo Tomás está procediendo *a posteriori*. ¿Por qué procede de esta manera? ¿No podría ser la razón el que así puede determinar los preceptos del intelecto práctico por medio de una comparación entre el hombre y los seres irracionales, seres que tienen inclinaciones pero no intelecto? Es precisamente esto lo que él hace en el resto del artículo.

Esta interpretación explicaría también el carácter de orden que Santo Tomás asigna a las inclinaciones naturales del hombre y a los preceptos de la ley natural. Es éste un orden que procede desde lo más general y simple hasta lo más especial y complejo. En primer lugar, se otorga a las inclinaciones hacia estos bienes que el hombre tiene en común con todos los seres. Después vienen aquellos bienes en los que participa con los demás animales. En último lugar están aquellos que son propios al hombre mismo en cuanto es animal racional. ¿Por qué el orden propio de las inclinaciones naturales del hombre es un orden que se mueve desde lo general a lo particular? ¿No es porque, como Santo Tomás enseña antes en la *Summa Theologiae* (I, 85, 3c), éste es también el orden natural del conocimiento humano? El hombre naturalmente aprehende su naturaleza, y los bienes que le son adecuados, según algunos términos; y entre esos términos, hay un orden. Esto es, aunque todos los preceptos primarios de la ley natural son autoevidentes para todos los hombres, la captación de algunos de ellos presupone la captación de otros. Se podría decir que algunos son más evidentes que otros.

Por ejemplo, las necesidades que pertenecen al hombre en tanto que es un ser, por ejemplo, supervivencia, son más evidentes que aquellas que le pertenecen en cuanto es

animal, por ejemplo, procreación, y aquellas están implícitas en éstas. Saber que es bueno preservar la especie presupone saber que es bueno para los miembros de la especie existir y sobrevivir. De igual modo, estas necesidades físicas son más evidentes que aquellas que siguen propiamente a la naturaleza racional. Como dice Aristóteles, la ciudad se constituye para vivir, y entonces permanece para la vida buena, la vida según la virtud.

Además, debido a que la mayor universalidad de una cierta necesidad la hace más evidente que otras e implícita en ellas, esto le otorga una mayor urgencia práctica. Tiene prioridad en el orden de la generación (I, 85, 3c & ad 1^m). Darle una consideración prioritaria es el proceso natural de la razón práctica (Cfr. I, 14, 16; I-II, 14, 5c). *Primum vivere, deinde philosophare*.

De hecho, éste es uno de los puntos principales del *proemium* del *Comentario a la Política*. En efecto, es con vistas a este mismo punto con lo que el Aquinate introduce la discusión sobre la imitación de la naturaleza, a fin de mostrar la primacía de la ciencia política entre las ciencias prácticas humanas.

"La naturaleza procede en su operación de lo simple a lo compuesto. Así, en lo que se hace por operación de la naturaleza, lo que es máximamente compuesto es lo perfecto, el todo y el fin de los otros, como es evidente en cada todo respecto de sus partes. De donde, la razón operativa del hombre procede igualmente de lo simple a lo compuesto, como de lo imperfecto a lo perfecto".