

EL BIEN COMÚN POLÍTICO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Jorge Martínez Barrera. Universidad Nacional de Cuyo
(Mendoza, Argentina)

«Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum
alterius per modum finis» (*De Ver.* 21 1c.).

Summary: Political Common Good according to St. Thomas Aquine: 1. A methodological consideration. 2. Shared Common Welfares and a moral relevance of a research on Common Good. 3. The lawful Justice and Lawfulness in Justice. 4. More about the morality of Common Good. 5. State, Common Welfare and lawful Justice. 6. «What Everything is craven». 7. Commonness in Common Good. 8. What «Common» is in Common Good as Object of lawful Justice. 9. Right, Good and Common Good. 10. Conclusion: The «polífstica» -dynamism of the 'polis'- and Common Good.

1. Una consideración metodológica¹.

Deseamos insistir sobre el hecho de que nuestro análisis del bien común se limitará al aspecto político. Y dentro de esta orientación nos interesa indagar también acerca de su moralidad, es decir, si en el marco del pensamiento del Aquinate tiene sentido o no hablar del bien común político en términos morales. Por eso, entre las acepciones en que una cosa puede decirse «buena», nos referiremos sobre todo a la bondad propia del acto voluntario personal y no a la bondad en general. Intentaremos ver así cómo es posible una articulación o coordinación entre los actos exteriores personales, formalmente especificados en el acto interior de la voluntad, con los actos de los demás miembros de la comunidad política, y veremos también en virtud de qué esa coordinación es viable.

Los necesarios prolegómenos metafísicos de la noción de bien darían lugar a un estudio mucho más extenso y complejo de lo que autorizan los límites del presente trabajo. No ignoramos la urgencia de fundamentar ontológicamente este tema capital, como tampoco el papel mayor

que aquí juega la doctrina de la *participación*, pero, repetimos, emprenderemos únicamente una revisión práctico-política del asunto², sin perjuicio de una breve aproximación teórica.

Por otra parte, la previa consideración especulativa del bien común no tendrá para nosotros más que un carácter propedéutico, pues la acción humana no procede por vía deductiva de lo especulativo a lo práctico. Nuestra indagación no busca tampoco una norma para la acción política concreta según Santo Tomás; no buscamos un saber práctico-práctico, sino un conocimiento teórico sobre un objeto práctico.

Estimamos que un complemento necesario a los estudios que se han efectuado hasta ahora sobre el tema debería incluir una mayor insistencia sobre la practicidad del bien común político. En esta perspectiva, los trabajos no abundan.

Habíamos pensado en un principio efectuar una recensión de algunas exposiciones clásicas sobre la doctrina del bien común en Santo Tomás. No obstante, después de haber comprobado que la mayoría de ellas puede reducirse al común denominador de no llevar hasta las últimas consecuencias la practicidad del objeto estudiado, es decir, a) que el bien es objeto de la voluntad, y b) que el bien que mueve como causa final a la acción humana no es inmediatamente el bien universal, sino que la difusividad de éste resulta mediatizada en una pléyade de bienes particulares³, nos parece que una tal recensión prolongaría inútilmente nuestro trabajo.

En nuestra opinión, gran parte de los trabajos que intentan un análisis teórico de la noción de *bien común político* en Santo Tomás, proceden como si el objeto estudiado fuese también teórico. Se produce así una indebida transposición de la perspectiva epistemológica a la cosa analizada. Nuestra aproximación será, sí, teórica, pero intentará respetar las exigencias prácticas de su objeto. Nuestro estudio será, «ex parte rerum scitarum», práctico, pero «quantum ad finem», especulativo⁴.

Hacia el final recogeremos también una distinción introducida por Santo Tomás a todo lo largo del *Tratado sobre la Beatitud* entre el bien o fin «cuius» y el bien o fin «quo»: «idest, ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei» (I II 1 8c.)⁵.

Se trata pues de lo que la Escuela ha llamado *beatitud objetiva* y *beatitud formal*. Esta distinción, tradicionalmente empleada en lo relativo al fin último, nosotros intentaremos aplicarla a la beatitud imperfecta constituida por el bien común político. Creemos que esto es posible por vía de analogía, sobre todo si se toma en cuenta que la ciudad es el fruto de un agenciamiento humano en busca de un bien ultrapolítico.

2. Bienes comunes participados y relevancia moral de una investigación sobre el bien común.

No es necesario repetir aquí la doctrina bien conocida del Aquinate respecto del bien común último que es Dios. En referencia a este primer analogado se derivan los sentidos secundarios de «bien común inteligible y celeste», «bien común natural», «bien común de la ciudad», «bien común familiar» y aún, «bien particular». Todo intento de absolutizar cualquiera de estos sentidos, con la sola excepción del primer analogado, constituye un falseamiento de la doctrina de Santo Tomás. Y todavía, todo intento de absolutización dentro de la esfera propia de cada uno de ellos, como si dijéramos que el bien absoluto de la familia es el bien familiar, o el bien absoluto de la ciudad es el bien común político, encarnan otras tantas inexactitudes respecto del concepto tomista de bien común. Por el contrario, todos los bienes deben decirse tales por referencia a la Fuente Primera de donde ellos mismos obtienen su carácter de «bienes».

Podemos afirmar entonces que, desde un punto de vista ontológico, la totalidad de las cosas llamadas «buenas» en tanto perfectivas, está quebrada en lo más íntimo de su ser por un carácter de relatividad que no es sino la marca de su condición creatural. Por eso mismo ninguna de ellas puede aspirar a encerrar en su esfera completamente a la otra sino que, en lo esencial, cada una está apuntando en la medida de sus posibilidades hacia una instancia absoluta.

El vivir en una comunidad política justa es una de esas cosas buenas, probablemente la mejor entre las cosas buenas de este mundo, y por eso el fin de la ley, como rectora de un bien completo en lo mundano, pero parcial respecto del fin último absoluto, apunta en última instancia hacia lo ultrapolítico. El Aquinate es claro en ese sentido:

«Hic est finis totius legislationis ut homo Deum amet» (CG III 116)⁶.

Santo Tomás, consciente de los diversos niveles de consideración que deben ser tenidos en cuenta al hablar del bien, sostiene la existencia de tres planos de bondad: uno ontológico, otro natural y uno específicamente humano: el moral. De más está señalar la profunda interpenetración de cada uno de ellos, pero también es oportuno insistir en sus diferencias y sobre todo en la no univocidad en que las cosas pueden ser dichas «buenas».

De este modo, aun cuando haya mal moral en una acción, no hay mal ontológico en tanto ella es: «(...) quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile» (*De Malo* 16 2c. Cfr. ST I 5 3c.).

Lo mismo sucede con el bien natural. La bondad natural de una acción humana se origina en su acto de ser, pero su bondad o maldad no se predicán unívocamente si esa acción es considerada según «species naturæ» o según «species moralis». Y es que para Santo Tomás el ser y el bien no son convertibles «simpliciter»⁷.

Consecuentemente, el bien y el mal natural no son inmediatamente opuestos porque no todo no-ser es malo, sino solamente aquel que es una falta de perfección *debida* en un sujeto determinado. Carecer de ojos es malo para el ente que debe tenerlos por naturaleza, pero no para una piedra, por ejemplo:

«Licet ens, in quantum est ens est bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum» (*De Malo* 2 5 ad1).

Y a su vez, el bien propio del hombre, el bien *moral*, no es afectado en su esencia por una carencia en los niveles que comparte con los demás seres. Así como un defecto en sus facultades sensibles constituye un mal, no es sin embargo un mal moral porque no afecta la raíz de aquello que especifica un determinado acto como humano. Los fines de la naturaleza son accidentales a los fines morales y viceversa⁸.

Nos aproximamos gradualmente al bien humano específico, aunque todavía cabe otra distinción antes de introducirnos plenamente en él.

En efecto, la primera diferencia entre los actos «naturales» (empleando, como se habrá comprobado, el término «natural» en una acepción diversa a la usada cuando se habla, por ejemplo, de derecho «natural») y los morales depende de la presencia de la voluntad como causa agente de tales actos: todo acto voluntario es un acto moral, lo que constituye una doctrina a menudo mal entendida. Para Santo Tomás, decir *humano* y decir *moral* es exactamente lo mismo, aun cuando a veces se tienda a identificar en el lenguaje corriente lo moral con lo moralmente bueno. Esta identificación se origina probablemente en la unidad del acto, pero en verdad, un acto humano moralmente malo pertenece aún a la categoría de los actos morales:

«Nam idem sunt actus morales et actus humani» (I II 1 3c.).

«Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii» (I II 6 intr.).

Así, sin olvidar la unidad del acto humano, puede decirse también que el principio por el cual un acto es dicho «humano» o moral, no es el mismo por el cual es dicho «bueno» o «malo». En el primer caso, es la intervención de la voluntad quien determina como causa agente la «humanidad» del acto; en el segundo, es el objeto al cual la voluntad adhiere y que le es presentado por la razón, quien pone la nota de bondad o maldad.

Por una razón de conveniencia metodológica, Santo Tomás considera primero la condición misma de los actos humanos en cuanto tales, es decir, la respuesta a la pregunta ¿qué es un acto humano?⁹, y luego la distinción entre ellos como buenos o malos¹⁰. Escribe Santo Tomás en I II 6 intr.: «(...) duo consideranda occurrunt: primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum.»

Ahora bien, si tomamos en cuenta que todo acto humano se define como tal por su carácter de voluntario (o moral), resulta claro que toda ciencia del obrar es ciencia moral. Política y moral no se hallan entonces contrapuestas como si la primera fuese de lo plural y la segunda de lo individual. Por el contrario, entre las ciencias morales es viable otra clasificación más conforme a la realidad que tome en cuenta un orden real de finalidad natural y no la abstracción individuo-sociedad, considerados cada uno aisladamente.

Las acciones morales que tienen una proyección directa e inmediata sobre la comunidad política, son acciones que buscan un tipo de fin específicamente diferente de aquellas cuyo fin no se vincula inmediatamente con esa comunidad. De ahí la insistencia del Aquinate, tras Aristóteles, sobre la diferencia específica de los bienes perseguidos por cada tipo de comunidad, diferencia que no es una cuestión numérica. La ciudad no es una gran familia ni ésta una ciudad pequeña.

Con todo esto no hemos llegado aún a lo esencial del bien común político, pero hemos intentado situar nuestro análisis en una perspectiva donde el bien aparece ante todo como objeto de la voluntad y por eso mismo como moralmente relevante. A partir de este punto continuaremos nuestra indagación pero antes, una breve digresión sobre la justicia legal nos permitirá introducirnos más adecuadamente en nuestra materia.

3. La justicia legal y lo legal de la justicia.

Hablar del bien común político en términos prácticos nos lleva a tratar de él en su vinculación con la virtud de la *justicia*. En efecto, puesto que la nota de «humanidad» de un acto depende fundamentalmente de

su voluntariedad, es natural que estemos concernidos con la virtud que permite a la voluntad la buena prestación práctica en cualquier materia, es decir, la justicia: «(...) iustitia vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia» (I II 61 4c.).

Pero ahora nos interesa la *justicia legal* porque ésta es la virtud, según Santo Tomás, cuyo objeto es el bien común.

Este adjetivo de *legal*, retomado de Aristóteles, ha dado lugar a varios malentendidos que han ido creciendo en la misma medida en que el Estado ha ido consolidando su presencia de persona jurídica absoluta dentro del orden político, hasta casi aglutinar en su seno los fines de las comunidades menores. Debemos ver entonces cómo debe ser entendido lo «legal» y las relaciones que esto guarda con la comunidad política y aun con la persona pública.

En *Eth.Nic.* (1129b 11 - 1130a 10) Aristóteles escribe que llamamos «justo» a quien respeta la ley e «injusto» al que la viola, en la suposición de que la ley determina sobre aquellas cosas relativas al interés común, sea de todos los miembros, sea de los principales, o en general de aquellas cosas reputadas como dignas de ser perseguidas por una comunidad política. En esta primera aproximación a la noción de lo justo legal como lo acorde a la ley, parece haber lugar para diversos criterios de justicia según las leyes relativas a los diferentes regímenes o constituciones¹¹.

Así, lo que es justo en una democracia podría no serlo en una oligarquía y viceversa. Pero el Estagirita describe inmediatamente después de esta aclaración cuáles son, en el fondo, los tipos de actos que la ley prescribe¹². Aquí encontramos que en general se trata de los actos virtuosos en sí mismos considerados y no respecto de tal o cual constitución política: las obras de coraje, de temperancia, de afabilidad, etc. De esta forma, aquel cuyos actos se acuerdan con lo que la ley prescribe, es llamado justo.

Lo mejor en la vida política, dice Aristóteles, es la felicidad. En eso todos están de acuerdo. Pero las condiciones de esa búsqueda varían según la aptitud de los distintos medios humanos y esa es la causa de la diversidad de Estados y pluralidad de constituciones¹³. Cuando confrontamos esta circunstancia a la ciudad ideal, resulta aún más evidente la relatividad de lo justo legal en las comunidades existentes en la realidad. Es solamente en la ciudad ideal donde podríamos encontrar ciudadanos justos absolutamente, despojados de cualquier referencia a tal o cual régimen¹⁴.

Pasemos ahora al comentario de Santo Tomás sobre los pasajes citados. En primer lugar el Aquinate identifica el objeto de la justicia legal en lo justo legal, lo cual se inscribe en su doctrina de que el derecho, entendido como lo justo, es el objeto de la virtud de justicia¹⁵. Por esa razón, dice el Aquinate, Aristóteles llama «justo» a aquel cuyos actos respetan la ley e «injusto» al que la infringe. Pero hay un problema, continúa Santo Tomás tras Aristóteles, porque todos aquellos actos conformes a la ley no son absolutamente justos sino sólo en cierto modo. Y lo son en cierto modo y no absolutamente porque toda ley humana es dada en orden a una determinada constitución. En una ciudad donde la mayoría puede reclamar su parte en el poder, como la democrática por ejemplo, lo justo legal es dicho respecto de la igualdad, es decir, no un justo legal absoluto sino relativo a esa constitución.

Por eso, en un primer acercamiento a lo formal de la justicia legal, son dichas justas legales aquellas acciones prescriptas por la ley positiva:

«Dicit autem illa esse legalia quæ sunt statuta et determinata per legispositivam, quæ competit legislatoribus, et unumquodque eorum sic determinatorum dicimus esse aliquammodo iustum» (*In V Eth.* 268, 23-27).

Notemos que el Aquinate es consciente del sentido *relativo* de lo justo legal así definido: «(...) dicendum est quod quidam attendentes ad quoddam iustum, id est ad iustum secundum quid quale potest esse in rebus humanis, quod quidem iustum lex tradit (...) quod non loquebatur de iusto simpliciter set de iusto secundum quid, quale est iustum legis humane. Dicitur enim iustum simpliciter quod est iustum secundum suam naturam; iustum autem secundum quid, quod refertur ad commoditatem humanam quam lex intendit, quia propter utilitatem hominum omnes leges posite sunt» (*In I Pol.* A91, 86-100).

Debemos ver entonces cómo resuelve el Aquinate este problema de tratar a la vez de lo legalmente justo como lo conforme a la ley positiva, relativa a una determinada constitución, y en consecuencia como favorable a su interés común (*koinon sympheron*), y lo legalmente justo como lo conforme a la virtud «simpliciter». Sin ánimo de anticipar conclusiones, queremos atraer la atención sobre el sentido en que Santo Tomás desarrollará la respuesta a este dilema. En primer lugar, nos llama la atención su definición de lo justo absoluto: «Dicitur enim iustum *simpliciter* quod est *iustum secundum suam naturam*». En segundo término, veremos cómo aprovecha el Aquinate una noción que Aristóteles no profundizó: la de «interés común». Esto no implica desconocer el hecho de que los elemen-

tos de la síntesis tomista están ya presentes, una vez más, en el propio Aristóteles.

Decíamos que Santo Tomás es consciente de un cambio en la perspectiva del planteamiento aristotélico, o por lo menos, de la existencia de dos niveles de consideración diferentes: a) uno, respecto de que es considerado justo en una constitución cualquiera, y en este caso no es tomado en cuenta el bien total y verdadero de la comunidad, sino un aspecto parcial del mismo; b) otro, respecto del bien de una constitución *recta*, y en este caso la ley tiene por objeto el bien común verdadero y no un aspecto parcial, aun cuando en las apariencias resulte el bien de unos pocos (las leyes justas pueden parecer injustas a los perversos)¹⁶.

Se podría quizás pensar también que una legislación recta es testimonio de la rectitud de una constitución, pero para Santo Tomás esta conexión no es de por sí misma necesaria ni evidente. Más bien, aquello que asegura en última instancia la rectitud, tanto de la constitución como de sus leyes, es su referencia al bien común. O lo que es lo mismo decir, la ley no está al servicio de un régimen determinado sino al del bien común, del mismo modo que la constitución. Cuando el Aquinate habla de la ley como algo útil, o como un instrumento, alude fundamentalmente al servicio del bien común y secundariamente al de la constitución.

Así pues, lo justo legal es para Santo Tomás lo que concuerda con las leyes que sirven el bien común; estas leyes prescriben los actos de todas las virtudes porque estos son ordenables a aquél. Es fácil inferir de aquí la importancia de una buena formulación de la ley. No basta la simple intención de servir el bien común en la reglamentación de los actos virtuosos; aún es necesario que la ley satisfaga todos los requisitos exigidos por la prudencia política. Y como el bien común tiene carácter de *fin* para la comunidad política, es preciso que los medios conducentes a él, entre los cuales la ley ocupa un lugar privilegiado, tomen su forma en proporción con ese fin. Por eso a la ley no le compete deliberar sobre el bien común ni sobre lo justo «simpliciter» (o derecho natural) sino que en cuanto ella es asunto prudencial, debe ser ella misma respecto de su fin útil, justa, posible y adecuada a las circunstancias¹⁷. Se comprende entonces la importancia fundamental del Tratado de la Ley en el análisis del bien común político¹⁸.

4. Algo más sobre la moralidad del bien común.

Santo Tomás insiste una y otra vez en la *Lectio 2* de su Comentario al libro V de la *Ética*, acerca de los dos niveles de consideración de la ley que hemos mencionado más arriba. En el primer nivel, decíamos, la justicia legal es la virtud de aquel que quiere y hace cosas buenas relativas a una forma de gobierno determinada. El buen demócrata es quien se somete a la decisión de la mayoría sin considerar si ella es buena en sí misma o no. En el segundo nivel, la justicia legal es la virtud de quien quiere y hace cosas buenas no ya en orden al bien de una constitución sino al bien verdadero, el cual puede no coincidir con el del régimen porque no todos los regímenes se rigen por lo justo «simpliciter» que es lo justo natural. Lo que Santo Tomás parece querer decir con su insistencia sobre el nexo entre justicia legal y bien común, es que este último se encuentra en realidad muy por encima del nivel aristotélico del «interés común», y aun del problema de la mejor distribución de magistraturas.

La mayor insistencia del Aquinate sobre el bien común, el reconocimiento de un derecho natural y la atención especialísima que acuerda al análisis de la ley, son los elementos que le permiten salir del movimiento pendular ley recta ↔ constitución recta, como si dijera que a los esfuerzos comunitarios en favor del bien común y del respeto de lo justo natural, les serán dados por añadidura las leyes y constituciones rectas. Y todo esto sin negar la equiparación aristotélica de lo justo como el bien supremo de la ciudad, el bien que persigue la ciencia política. Son numerosos los pasajes donde el Aquinate identifica el objeto de la ley en el bien verdadero, que es el bien común regulado por la justicia divina¹⁹, y no como el bien de tal o cual forma de gobierno, sea ella recta o no.

5. Estado, bien común y justicia legal.

Digamos entonces, después de este primer acercamiento al bien común, que éste constituye un problema moral porque alude a la acción humana en busca de un fin, y como es una cuestión moral en la que está fundamentalmente concernida la proyección política de la praxis, el asunto del bien común cae bajo la consideración inmediata de la tercera de las ciencias morales aludidas en el Comentario al libro I de la *Ética*: la ciencia política. Y en la *Suma Teológica* leemos también: «(...) diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum commune domus vel fami-

liæ; et monastica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ» (II II 47 11, s.c.) (subrayado nuestro).

A esta altura estamos bien lejos de la oposición entre «moral» y «política», como si lo primero fuera algo exclusivamente individual o privado, y lo segundo algo comunitario o público. El Aquinate no conoce esta distinción sino bajo la forma de especies de un mismo género moral²⁰. Entre cada uno de estos niveles hay una influencia mutua²¹.

De una manera imperceptible, el problema del objeto último de la política como la búsqueda del mejor régimen, es enriquecido por el Aquinate, sin negar la posición del Estagirita, con el problema del bien común. La Política aparece así formalmente definida como la ciencia del bien común en la comunidad perfecta, y como ella es ante todo ciencia práctica, su formalidad es la búsqueda, instauración conservación y mejora de ese bien común.

Por otra parte, como la justicia legal se halla en estrecha vinculación con la ley que lo promueve, ella reside sobre todo, en tanto virtud, en el príncipe, quien ve de modo eminente gracias a su prudencia gubernativa, los mejores medios de instaurar ese bien común. Así, a diferencia de la justicia distributiva, que puede hallarse en su forma perfecta en cualquier gerente de bienes comunes, la justicia legal encuentra su perfección en la cabeza del Estado: «(...) ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principem principaliter, et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi ministrative» (II II 58 6c.).

Y toda acción contraria al imperio de la prudencia gubernativa constituye para el Aquinate un pecado especial al oponerse al bien común de la tranquilidad en el orden de justicia que debe reinar en la ciudad²².

Ahora bien, el lugar preeminente que la justicia legal ocupa en la cabeza del Estado, no debe hacer pensar que el bien común sea ante todo el bien de ese Estado en tanto tal.

Es importante reconocer que Aristóteles emplea el término de justicia «legal» ante todo porque su análisis se centra en la *polis*, en la cual la totalidad de la vida humana es regulada por la ley positiva. Santo Tomás en cambio trasciende la restricción «política» aristotélica por cuanto la ley, *ratio iuris*, es primariamente la *ley natural* y sólo secundariamente la ley positiva. Lo justo absoluto para el Aquinate es el derecho natural, y éste está constituido por aquellas acciones que tienen en la ley natural su medida «non mensurata». Es de hacer notar, además, el lazo entre la

adopción del término justicia «legal» por Santo Tomás y su propia definición de la ley como una ordenación al bien común, lo cual constituye un progreso respecto de Aristóteles.

6. «Lo que todas las cosas apetecen».

El hecho de situar el bien común como objeto de la justicia legal nos permite avanzar un poco más en su definición. Ciertamente, si el bien común es objeto de una virtud propia de la voluntad (la justicia), tenemos una clara indicación de su carácter práctico pues, como venimos diciendo, voluntad y praxis son inseparables²³. En efecto, la justicia es la virtud que nos lleva no solamente a querer, sino fundamentalmente a *obrar* lo justo: «(...) est enim (iustitia) habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult» (II II 58 1 ad2).

Este aspecto del bien como *obra justa* nos lleva a interrogarnos sobre el alcance práctico de su definición como «id quod omnia appetunt», dicho de otro modo, ¿en qué medida puede decirse que el bien así entendido incoa el razonamiento práctico concreto? Ciertamente, lo que todas las cosas apetecen es apetecido según la formalidad del sujeto donde ese apetito inhiere. Pero lo que es apetecido en este nivel, en cuanto coincide en general con el orden de las tendencias naturales, no se presenta aún como el verdadero motivo de la acción. La premisa mayor del silogismo práctico no alcanza el grado de extensión propio de los enunciados preceptivos de la ley natural, lo cual no impide que tales preceptos se hallen *quodammodo* presentes en esa premisa, como así también en la conclusión.

En realidad, aquello que se presenta como un motivo próximo de la acción no es el «deseo» en general; más bien, lo que mueve concretamente a la obra es algo *concretamente* deseado: comprar este vestido, vengarme de mi vecino, etc. Es en este nivel donde el bien universal impregna con su causalidad final a los bienes particulares y donde es posible también una calificación específica del silogismo práctico, es decir, una calificación que tome en cuenta su bondad o maldad en el sujeto operante. Y este enjuiciamiento moral sólo es posible una vez que la tendencia de la voluntad hacia el bien universal se concreta en un bien particular, objeto que le es presentado por la razón:

«Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivæ, quæ iudicat hoc esse bonum vel malum, quæ sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum» (CG III 10)²⁴.

Así pues, la cuestión de la bondad o maldad moral de los actos humanos es prioritariamente la cuestión de la bondad o maldad de los objetos que determinan específicamente la tendencia universal de la voluntad en su movimiento hacia el fin²⁵. Pero aquello por lo que un acto humano será calificado como bueno o malo moralmente, es la determinación voluntaria *interior*; el acto exterior tiene un carácter cuasi instrumental (*materia circa quam*) respecto de él y sólo es enjuiciable moralmente en tanto es voluntario, es decir, en cuanto es la ejecución externa de una determinación interior:

«Actus autem virtutis exequentis iam præsupponit bonum vel malum morale. Non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quod sint voluntarii» (CG III 10)²⁶.

¿Cuáles son entonces esos bienes deseados que están en el origen del razonamiento práctico? Evidentemente, resulta difícil, si no imposible responder satisfactoriamente a esta pregunta y el mismo Santo Tomás no ofrece una indicación concreta en ese sentido, aunque en I II 10 1c. tenemos, además de un buen ejemplo de cómo el concepto de *naturaleza* es significativo en materias morales, una vaga determinación de bienes particulares, aunque de discutible eficacia como mayores del silogismo práctico. En I II 94 2c. vemos una precisión mayor respecto del bien práctico, o mejor dicho, de *los* bienes prácticos, al ponerlos el Aquinate en correlación más concreta con los preceptos de la ley natural: deseamos nuestra conservación vital a título individual y específico, deseamos conocer a Dios y vivir en sociedad pacífica y ordenada, y en general consideramos buenas todas aquellas cosas hacia las que nuestra naturaleza nos inclina y que se presentan como perfeccionantes de nuestras carencias. Pero insistimos, ellas moverán a la acción solamente en cuanto se concreten en un objeto deseado, racionalmente identificable, y no bajo su carácter de bienes universales, y sólo a partir de ese momento serán moralmente enjuiciables. Para decirlo de otro modo, desde un punto de vista práctico, no es *el* bien en general el que mueve inmediatamente a la acción, sino *uno* o *unos* bienes singulares percibidos por la razón como perfectivos, como capaces de llenar un vacío de ser, *aun cuando la raíz de su apetibilidad se encuentre en una instancia superior*. Santo Tomás es claro respecto del axioma «bonum est id quod omnia appetunt»:

«Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt (...) et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sump-tum; quia autem nihil est bonum nisi in quantum est quædam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodam modo appetitur

in qualibet bono et sic potest dici quod unum bonum est quod omnia appetunt» (*In I Eth.* 5, 175-183).

Para el Aquinate, el axioma en cuestión contiene sin embargo algo digno de ser tenido en cuenta y sobre lo cual insistiremos: «(...) appetitus intellectivus, etsi feratur in res quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum»²⁷.

Sin dudas, el motivo del obrar es un bien concreto y singular; pero el objeto último del apetito racional no consiste en un bien de este carácter, así como el objeto de la inteligencia no es tampoco una verdad particular²⁸.

En otras palabras, la voluntad no encuentra en ninguno de los bienes creados el alimento que saciará su apetito de universal, y por eso es capaz de guardar distancia frente a aquéllos. El apetito no racional es en cambio de lo particular²⁹. ¿Significa esto que el motivo de la acción es singular porque deriva del apetito no racional? Ciertamente no. La dificultad es entonces la siguiente: ¿cómo es posible que el motivo de la acción concreta, moralmente enjuiciable, no sea ni la aprehensión volitiva de una Forma General del Bien ni una pasión pura (es decir, de una pasión que no haya pasado por la razón de alguna manera).

En efecto, Santo Tomás ve claramente que ningún bien identificado por la razón *en esta vida* puede justificarse por sí mismo³⁰. Sin duda, la noción de un Bien separado y transcendente al universo³¹, pero a la vez fin del mismo, se acomoda mal en sede aristotélica y está, al contrario, mucho más próxima al Bien platónico³². Pero la síntesis del Aquinate no es ni completamente platónica, en tanto este Bien no es predicado unívocamente de todos³³, ni completamente aristotélica en cuanto éste se vincula con el mundo sublunar. Pero fundamentalmente porque el Bien aludido es Persona que participa su Bondad substancial a los seres que El mismo ha creado en un acto de suprema libertad y gratuidad.

Así, los actos morales, aun cuando se originan inmediatamente en premisas prácticas singulares, buscan un Bien Universal último que es el principio de la intención:

«Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur (...). Principium autem intentionis est ultimus finis (...)» (I II 1 4c.).

Este fin es el fundamento ontológico de la apetibilidad de los demás bienes singulares, bienes que son como sus instrumentos³⁴.

Como decíamos, sería difícil, sino estéril establecer una lista de bienes a priori, moralmente loables y el mismo Santo Tomás no se ocupa de hacerlo, excepto a título de ejemplo cuando desea ilustrar alguna de sus afirmaciones. Pero nada impide que ciertos bienes básicos puedan ser identificados, como así también que sea posible establecer una cierta graduación jerárquica entre ellos. Así como tenemos «virtudes cardinales», podríamos quizás hablar también de «bienes cardinales»³⁵.

Pero, una vez más, estamos concernidos aquí no con *el* bien, sino con *los* bienes cuya bondad es participada y que son perfectivos del hombre íntegro (si interviene la virtud) y no de una sola de sus facultades³⁶. Por otra parte, si el bien es objeto de alguna acción determinada, habrá tantos bienes como acciones el hombre sea capaz de realizar. Y ellas son innumerables porque su alma intelectual es «universalium comprehensiva» y por lo tanto «habet virtutem ad infinita»³⁷.

7. El bien común en tanto «común».

Lo «común» para el Aquinate puede entenderse de dos maneras, «scilicet rei et rationis»³⁸, es decir, comunidad real y comunidad de razón. Algo puede *ser* efectivamente de varios, o bien *decirse* de varios. En este último caso lo común no es «idem numero in diversis repertum»³⁹. Lo que es común de este modo se contrae por la adición de algo propio, por ejemplo un género común que reduce su extensión al entrar en una especie⁴⁰. Pero resulta claro que algo común en este sentido predicamental «non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine»⁴¹.

El otro modo de lo común alude a lo que *realmente* es de varios y como tal no es divisible a la manera del concepto universal. Aquí, lo tenido en común no podría ser, en su acepción fundamental, sino algo inmaterial realmente común a varios, «et hæc communitas potest maxime in his, quæ ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus, scilicet Deum» (*In IV Sent.* 39 1 1 sol.1 ad3).

Lo tenido en común materialmente entonces no podría decirse propiamente común en este último sentido que alude, en definitiva, a una *participación* de rango superior⁴².

El punto final de esta participación en lo universalmente común es para Santo Tomás Dios mismo. En una primera impresión esta referencia un tanto brusca a Dios no se halla quizás en consonancia con el tenor de una búsqueda del bien común político; en realidad, si tomamos en consi-

deración el Tratado de la Beatitud, que es el comienzo de un análisis de la acción humana voluntaria, parece que es, por el contrario, el bien común político quien debe justificarse frente a la dinámica de una praxis que busca en cada uno de sus movimientos el encuentro personal con un Dios que también es Persona y Providencia. De hecho, esta vocación hacia el Bien Común Trascendente aparece en el pensamiento de Santo Tomás como la única alternativa frente a la absolutización de lo político, y lo que posibilita su relativización. Son conocidos los textos donde el Aquinate afirma que el bien común es superior al bien de uno *si es del mismo género*, pues el bien de la caridad es mayor que el bien común inmanente de todo el universo, incluido obviamente el bien común político⁴³.

Pero aun cuando el bien común político no sea el bien final, tiene sin embargo un carácter espiritual más que material, sin excluir de ninguna manera esto último. Hablar entonces del bien común político en términos de *participación* implica hacer alusión a su finitud y relatividad, pero también a su apertura y al único modo posible de vinculación con el Bien Común Trascendente, en el cual inscribimos nuestra «participación mundana tendencial»⁴⁴.

Por otra parte, el bien común no es bueno porque sea común, sino que es común porque es bueno, como recuerda acertadamente Cardona⁴⁵.

8. Lo común del bien como objeto de la justicia legal.

La obra práctica no se cumple solitariamente; nuestra condición *naturalmente social* permite que toda operación tenga un aspecto de *cooperación*, la cual será tanto más perfecta cuanto más regida por la *justicia*:

«Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio» (CG III 117; «dilectio» = parte potencial de la justicia).

«Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quæ per unum solum parari non possunt. Oportet igitur, quod ex lege divina instituatut homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines» (ibid. III 128).

No olvidemos que tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, la ciencia a la cual compete ocuparse eminentemente de la felicidad no es la Ética (monástica) sino la Política⁴⁶. Realmente, si las acciones huma-

nas no estuvieran *naturalmente* entrelazadas, la Política no tendría por qué ocuparse de la felicidad. La gran lección de los dos primeros capítulos del Libro I de la *Ética a Nicómaco* no es tanto la subordinación de una acción a otra cuanto que todas ellas se entrecruzan e interconectan. La esencial referenciabilidad de la praxis permite sostener que la perfección de la persona se halla de alguna manera en manos de la comunidad. Por eso la justicia, que es la más excelente de las virtudes morales, ha sido definida como un *bien del otro*⁴⁷. Y por eso también dice Santo Tomás «perfectio virtutis ostendit ex quod unus bene se habet ad alterum» (*In V Eth.* 269, 126-128).

Resulta significativo que Santo Tomás insista en el bien común como objeto de la justicia (legal); en efecto, si consideramos que el bien es objeto de la voluntad⁴⁸, y que la perfección política tiene como condición *sine qua non* la virtud de justicia, cuya particularidad es la de ser siempre «ad alterum»⁴⁹, parece evidente que ese bien al que tiende la voluntad es un bien tenido en común con otro(s) enteramente otro(s), al cual nos une sin embargo la sumisión al mismo príncipe⁵⁰.

Así como no hay varios fines para la especie sino uno solo⁵¹, nada impide a priori que las acciones de los individuos de una especie estén interconectadas gracias a la causalidad teleológica del fin común que los atrae: «(...) omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem: et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem» (I II 73 3 ad3).

La obra práctica no se cumple en soledad, y en este sentido creemos que resta aún mucho por extraer de la noción de sociabilidad natural. Veamos entonces cómo pueden articularse esta sociabilidad con el comienzo de la acción humana, es decir, con aquello que es un motivo para obrar. Esto equivale a preguntar por la proyección «ad alterum» del silogismo práctico. Santo Tomás, quien conoce bien el alcance de la sociabilidad natural, sostiene que todo acto, por oculto que parezca, es pasible de la noción de mérito o demérito⁵², es decir, que su moralidad no se agota en la sola esfera de lo interior. El prójimo se halla siempre, de alguna manera o de otra, concernido en las decisiones de los actos aparentemente más ocultos e individuales. Este «prójimo» es, o bien el otro singular, o bien la comunidad entera⁵³.

Es precisamente en esta ordenabilidad exterior del juicio prudencial (o imprudencial), en ese pasaje del propósito a la obra, donde interviene la justicia legal que, a esta altura, vemos muy por encima de la ley positiva. ¿Por qué es aquí cuestión de la justicia legal y no de la justicia

particular, que consiste precisamente en la rectificación del acto exterior? La respuesta de Santo Tomás es que la justicia particular no se halla directamente concernida con la interioridad del acto y que por esa razón se requiere una virtud que sí lo haga, pero que conserve al mismo tiempo el carácter esencial de alteridad de la justicia porque de lo que se trata es de la proyección *ad extra* del acto voluntario interior⁵⁴. Esa virtud es pues la justicia legal. En efecto, sólo ella se extiende al ámbito de las pasiones interiores⁵⁵.

Y puesto que cualquier virtud puede tener una proyección *ad extra*⁵⁶, es decir, puede servir como nexo de comunicación con un interlocutor, es preciso que tal exteriorización sea regulada por un hábito diferente de la virtud en cuestión, pues ésta carece del «poder» suficiente para determinar acerca de la justa determinación al otro y aún de la misma ordenabilidad ad-extra de su acto propio⁵⁷.

Ahora bien, del mismo modo que una virtud moral particular no tiene la «fuerza» suficiente para ordenar su acto más allá de su fin propio, un bien particular que ha movido a la voluntad no está inmediata y virtuosamente articulado con su justa proyección «ad-alterum». En realidad, la recta proyección social de los actos de templanza y coraje, por ejemplo, no es debida a las virtudes que los posibilitan sino ante todo a la justicia legal o «general», movida a su vez por el juicio prudencial. Por eso, sostiene Santo Tomás, esta justicia coincide con los actos de *todas* las virtudes en la medida en que esos actos son ordenables al prójimo, pero no agota su virtualidad en ninguno de esos actos en particular, ni siquiera en los actos de la justicia particular. De ahí que en razón de su *materia circa quam* (constituída por los actos de *todas* las virtudes en cuanto son «exteriorizables») la justicia legal es virtud general; en razón de su *objeto* (el bien común), es virtud especial⁵⁸.

Por eso explica también el Aquinate que lo *general* de la justicia legal no es dicho *predicativamente* sino *virtualmente*, es decir, en tanto todos los actos de todas las virtudes pueden ser alcanzados por ella. La justicia particular en cambio, no toma en cuenta la disposición interior del individuo que cumple un acto justo: el peor de los delincuentes que purga en prisión una condena a perpetuidad, «actúa» justamente. La justicia legal por el contrario, sí se interesa por la disposición interior y por eso se halla más próxima de la amistad cívica y de la caridad que la justicia particular. Actuar movidos por la justicia legal significa nada más y nada menos que obrar la recta acción (el derecho) *queriendo* hacerlo⁵⁹.

9. Derecho, bien particular y bien común.

El bien perseguido en cada una de las acciones humanas está inmediatamente vinculado con la virtud de justicia en tanto esas acciones devienen cooperaciones. De este modo el derecho, entendido como lo *justo político*, es el bien común básico, la condición infaltable en la recta ordenación política desde el punto de vista del bien objetivo (*finis quo*). Por eso la diferencia específica entre el bien particular y el bien común sobre la cual insiste repetidamente el Aquinate tras los pasos de Aristóteles, no es primariamente una cuestión cuantitativa, sino de perfección virtuosa en el sentido de la justicia legal.

No hemos hallado en Santo Tomás «expressis verbis» una formulación precisa de la diferencia específica entre el bien particular y el bien común. ¿Qué distingue formalmente a uno del otro? Pero a la luz de lo visto hasta ahora, estimamos que la cuestión de su diferencia específica se suscita cuando el llamado «bien particular» no se halla en acuerdo completo con el bien común. No olvidemos que el bien común no debe ser entendido como si fuera un bien exclusivo de la comunidad política hipostatizada y el bien particular un bien del individuo. *El bien común es realmente un bien de la persona, es «finis singularum personarum in communitate existentium»⁶⁰.*

Del mismo modo que la sola oposición admisible entre moral y Política es la del todo a la parte, la distancia entre el bien particular y el bien común es suprimida con la reformulación del primero en términos de justicia legal según las exigencias prudenciales de moderación y razonabilidad. En todo caso, la referencia cuantitativa a la distinción entre ambos tipos de bienes es completamente incorrecta o, por lo menos, insuficiente.

Los «magna latrocinia» agustinianos aluden, por ejemplo, a una nación entera que se acuerda en la persecución de objetivos no razonables, aun cuando ponga a punto un dispositivo de poder estatal eficaz para la consecución de tales fines. En este caso, una pequeña minoría o un solo hombre que se opongan a la voluntad general desviada, pueden estar en mayor armonía con el bien común que la totalidad de sus conciudadanos.

Así, cuando una voluntad quiere y sirve ante todo el bien común, la oposición con el bien particular tiende a desaparecer.

El llamado «bien particular» no es tal por pertenecer a la «parte» de la comunidad política, sea el individuo, la familia o cualquiera de las comunidades menores. El bien común, por su parte, no es tal por pertenecer a la comunidad política. Más precisamente, debe decirse que un

bien es particular por ser un aspecto parcial del bien total, independientemente que su titular sea un individuo solo o toda una nación. La «parcialidad» le adviene por una incompleta articulación con el bien común. En cualquier caso, la referencia al tipo de comunidad que sostiene tal o cual bien, es accidental respecto de lo formal del bien común⁶¹.

Desde la perspectiva de Santo Tomás resulta entonces impensable que lo esencial del bien común deba buscarse en el número de participantes porque en realidad, el bien verdadero de la parte es un bien que continúa siendo de ella, pero que ha sido *rectificado* por la justicia legal inmediatamente y por la justicia particular en su cristalización exterior (es probable que hayamos perdido un tiempo precioso discutiendo el disparate de si el bien común es igual o mayor que la suma de los bienes de las partes).

Sin la reformulación de la justicia legal, el bien particular no puede decirse un verdadero bien⁶².

Los bienes parciales derivan su apetibilidad del bien común universal. En cada una de las cosas perseguidas lo buscado es siempre la fuente de toda bondad, aun en el caso de las acciones malas:

«Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem communem divinum sit volitum formaliter» (I II 19 10c.).

El carácter común del fin buscado produce, como decíamos más arriba, la interconexión de las acciones que persiguen fines parciales⁶³, en los que se quiere aquel fin común: «(...) omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem: et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem» (I II 73 3 ad3).

10. Conclusión. Política y el bien común.

Es oportuno recordar nuevamente la *pluralidad* de bienes que concurren en la comunidad política y que le impiden la monopolización de un bien en particular en detrimento de otros. En efecto, la ciudad no puede identificar su bien propio en ninguno de los bienes particulares, aun cuando no pueda hablarse de bien particular sin referirlo al bien común. La ciudad es el fruto de acciones humanas, pero el número de éstas y por lo tanto el de los fines perseguidos, es potencialmente infinito, como vi-

mos más arriba. Si se efectuara esta identificación de un bien particular legítimo en su esfera particular⁶⁴ con el bien común, el príncipe debería quizás ser médico (si el bien se identificara con la salud del cuerpo), economista (si el bien fueran exclusivamente las riquezas) o, lo que sería probablemente peor, filósofo (si el bien común consistiera exclusivamente en el conocimiento teórico de la verdad)⁶⁵.

Hay pues, no un bien exclusivo en la comunidad política, sino una pluralidad, y es justamente la *armonización* de esos bienes personales por medio de la justicia legal primero y particular después, que los coordinan entre sí y los articulan en una dimensión superior, lo que el Aquinate señala como el *bien de orden*, específicamente distinto de los bienes particulares. El bien común político es, desde la perspectiva del fin «quo», el bien de orden instaurado por los actos justos. Desde el ángulo del fin «cuius», el bien común es la buena realización de tales actos en la cual la persona encuentra su acabamiento y por ende el componente principal de su felicidad intramundana. Al servicio de estas dos facetas de un mismo bien común están la ley humana y la conveniente distribución de las magistraturas. La ciencia política es así para Santo Tomás algo más que el problema del poder y la obligación políticos, o que el asunto del mejor gobierno. Estos constituyen en el mejor de los casos aspectos parciales; el problema central de la Política es para el Aquinate el del bien común. Y si recordamos que la perfección de una ciencia depende de la conformidad formal con su objeto propio, la ciencia política será tanto más perfecta cuanto más sea abordada como ciencia práctica porque su objeto, el bien común, es finalmente un objeto moral, relativo a las acciones voluntarias en el seno de la comunidad autosuficiente.

Por último la Política no está al servicio del Estado o de la persona pública, para usar el lenguaje de Santo Tomás, aun cuando al Estado compete ocuparse inmediatamente de lo político. Pero esta ocupación es el servicio del bien común de toda la ciudad y no del bien de una de sus partes ni de un bien parcial. La ciudad, en efecto, es la comunidad más perfecta cuyo fin mayor es precisamente la articulación de todos los bienes por medio de la virtud de justicia. Y porque hay la intervención de la virtud, podemos decir que se trata ante todo de una coordinación moral. Los bienes que «interconecta» la comunidad política, si ella es virtuosa, no son solamente las cosas perseguidas en cada una de las acciones que se desarrollan en su seno, a título individual. Aún se requiere que los fines de tales acciones sean buenos, es decir, perfectivos del sujeto operante. Sólo de ese modo ellas podrán aspirar a una conexión con el bien superior

y divino del que habla Santo Tomás: «(...) ipsa communitas politica est communitas principalissima: est ergo coniectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana. Intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum» (*In I Pol.* A72, 48-53).

Sin embargo, y deseamos insistir sobre esto, el bien común político no es el bien común último, aunque tenga un carácter de divino por su proximidad a la fuente de todo bien.

Si se quisiera entonces definir el bien común político a la luz de todo lo precedente, deberíamos concluir que, en tanto «finis quo», el bien común, como objeto y fin de la Política en tanto ciencia práctica, consiste en la disposición armónica de todos los bienes humanos perfectivos y de los actos por los que esos bienes son perseguidos, dentro de un orden comunitario perfecto y según los requerimientos inmediatos de la justicia legal y mediatos de la justicia particular. Pero si se lo definiera desde la persona, es decir, como «finis cuius», diríamos que el bien común político es cualquiera de los fines perseguidos en sus acciones comunitariamente relevantes, formalmente rectificadas por la virtud de justicia general, de tal manera que la distancia entre bien particular y bien común tienda a desaparecer en beneficio de este último, permaneciendo como bien de la persona.

NOTAS

1. Para los *Comentarios* de Santo Tomás a la *Ética Nicomaquea* y a la *Política* de Aristóteles, así como también para el opúsculo *De regno*, nos hemos servido de la Edición Leonina, y consecuentemente citamos por n° de página y línea de esa edición.
2. Para una consideración más amplia de los conceptos de «bien» y «participación», los trabajos de C.FABRO, ya demasiado conocidos para citarlos de nuevo aquí, e igualmente de B.GEIGER, siguen siendo indispensables. Ver también J.WIPPEL, *Thomas Aquinas and Participation*, en *Studies in Medieval Philosophy*, ed. by J.WIPPEL. Washington, The Catholic University of America Press, 1987. pp.117-158.
3. Ver, para el tema de la *difusividad*, M.J.NICOLAS *Bonum diffusivum sui*, en *Rev. Thom.* LV (1955) 363-376, y J.PEGHAIRE *L'axiome «bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme*, en *Rev. Univ. Ottawa* II (1932) 5-30.
4. «Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad

finem operationis, est simpliciter practica» (*Sum. Theol.* I q.14 a.16c.; cfr. *De Ver.* 3 3c.; *Eth.Nic.* 1096b 30ss.; *In I Eth.* lect.VIII).

5. Esta distinción se encuentra de alguna manera ya en *Eth.Nic.* 1152b 26 ss. Allí, en un texto algo oscuro, el Estagirita escribe: «Primeramente, el bien se dice en dos sentidos: uno absoluto y otro un bien para alguien. Las naturalezas y los hábitos se dividen, en consecuencia, igualmente, lo mismo que los movimientos y las generaciones.» Santo Tomás comenta el pasaje así:

«Dicit ergo primo quod bonum dupliciter dicitur, uno modo id quod est bonum simpliciter, alio modo id quod est bonum alicui, et quia omnia in bonum tendunt, consequenter ad hoc se habent et naturæ et habitus, qui scilicet ordinantur vel ad bonum simpliciter vel ad id quod est alicui bonum, et quia motiones et generationes ex quibusdam naturis et habitibus procedunt, oportet quod etiam consequenter eodem modo se habeat circa eas, ut scilicet quædam earum sint bonæ simpliciter et quædam sint bonæ alicui» (*In VII Eth.* 427, 19-28).

Santo Tomás declara sin embargo haber tomado esta distinción de *finis cuius* y *finis quo* de *Phys.* II 194a 35 y de *De anima* II 415b 2; b20 (*Sum. Theol.* I II q.1 a.8c.).

6. Cfr. *Pol.* 1252b 28 y Com. STA ad loc.: «ostendit (Philosophus) ad quid est ciuitas ordinata. Est enim primitus facta gratia uiuendi, ut scilicet homines sufficienter inuenirent unde uiuere possent; set ex eius esse prouenit quod homines non solum uiuant, set quod bene uiuant in quantum per leges ciuitatis ordinatur uita hominum ad uirtutem» (A77, 26-32).

Esta es también la doctrina aristotélica que Santo Tomás recoge en el *De Regno*, al menos en II 3, 58-73. Pero inmediatamente más abajo, líneas 74-80, el Aquinate habla en su nombre:

«Sed quia homo uiuendo secundum uirtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione diuina (...), oportet autem eundem finem esse multitudinis humane qui est hominis unius, non est ultimus finis multitudinis congregate uiuere secundum uirtutem, sed per uirtuosam uitam peruenire ad fruitionem diuinam.»

7. *Sum. Theol.* I q.5 a.1 ad1; *De malo*, q.2 a.5 ad2.

8. *Sum. Theol.* I II q.1 a.3 ad3; *De malo* q.2 a.4c.

9. *Sum. Theol.* I II qq. 6-17.

10. *Sum. Theol.* I II qq. 18-21.

11. Ver *Pol.* III 4 passim.; 1289a 12-25; 1280a 7 - 1281a 10; 1293b 3-7; 1309a 36-39.

12. *Eth.Nic.* 1129b 19-25. Cfr. Com. STA ad loc. y sobre este último, ver H.-M.HERING, *De genuina notione iustitiæ generalis seu legalis iuxta S. Thomam*, en *ANGELICUM XVI* (1939) 295-297. P.469: «Notandum est quod hic agitur non tantum de lege humana, sed de lege in tota sua latitudine, i.e. de lege diuina et humana, ut ex diversis textibus S.Thomæ manifestum est».

13. *Pol.* 1238a 35ss.

14. *Pol.* 1328b 35 - 1329a.

15. *Sum. Theol.* II II q.57 a.1. Señalemos que hoy no existe consenso unánime respecto de la etimología de «ius» empleada por Santo Tomás: «hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam» (II II 57 1 ad1)... «quod quidem falsum est, escribe J. DE FINANCE, y agrega: «Etimología vocis ius est incerta. Omissis futilibus hypothesibus, proposita est derivatio a *iusso* (sic in Lexico FORCELLINI), vel a *iusto* (sic S.Thomas II II 57 1, post ISIDORUM), vel a quadam radice indoeuropea *Yug* (ut in *iungere*: sic JHERING). Alii, sicut ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1951, etymologiam dare recusant. Videtur hæc vox (cuius forma latina primæva fuit: *ious*), originarie significasse: «formulam religiosam vim legis habentem» (ibid.). *Iustum* eiusdem originis est et potius ab ea derivatum (ipsa vos «ius» in linguas modernas non transiit. Eius loco habentur verba quæ ideam *rectitudinis* exprimunt: diritto, derecho, direito, droit, Recht, right). *Significatio* autem, in lingua classica et deinceps, multiplex est». *Ethica generalis*. Romæ, apud ædes Universitatis Gregorianæ, 1959, p.195 (subrayados del autor).

16. Ver *Pol.* 1282b 15ss.: «Puesto que en todas las ciencias y las artes el fin es un bien, y que el bien más grande y más elevado reside en la ciencia que reina sobre todas las otras, quiero decir, la política, y que en ella *el bien no es sino lo justo...*»

17. *Sum. Theol.* I II q.95 a.3c.: «Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est qualis convenit sectioni (...). Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet: quia et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturæ (...). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum; sicut etiam Iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit (...). Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones quas postea ponit, reducuntur (...) *honesta (...), iusta (...), loco temporisque conveniens (...), necessaria, utilis (...)*».

18. Diríase que el *Tratado de la Ley* de la *Suma Teológica* es la respuesta a la «introducción» a la ciencia política que Aristóteles efectúa al final de la *Ética a Nicómaco* (1179 a33 ss.).

19. 24*Sum. Theol.* I II q.92 a.1c.; ver también I II q.90 a.2 ad3; 94 3 ad1, donde el bien común político es un bien común moral: «*temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale*» (subrayado nuestro). Ver también q.100 a.8.

20. Santo Tomás emplea una etimología de «moral» que es perfectamente complementaria con su definición del acto moral como voluntario, en cuanto este término designa también la inclinación *natural* a producir una acción:

«Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum» (*Sum. Theol.* I II q.58 a.1c.).

L.LACHANCE escribe a propósito: «En réalité, le terme moral a, chez saint Thomas, une signification beaucoup plus étendue que celui d'éthique chez Aristote. Il désigne plutôt un ordre qu'un savoir en particulier. Il recouvre tout le domaine de l'action humaine. De sorte que les disciplines dites morales sont celles qui considèrent le déploiement des inclinations de l'homme et, en particulier, de cette inclination spirituelle et libre, à laquelle toutes les autres empruntent leur régulation, qu'on désigne du nom de volonté. Et il est clair que l'inclination volontaire s'affirme autant dans la vie collective que dans l'existence privée. C'est pourquoi il ne faudrait pas opposer politique et philosophie de la société domestique à morale, mais comprendre sous celle-ci éthique, philosophie de la société domestique et politique.» *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat.* Paris-Montréal, Ed. Sirey-Ed. du Lévrier, 1965, p.155.

21. *Sum. Theol.* II II q.58 a.9 ad3: «(...) bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium». Cfr. I II 21 3c.; ad1; ad2; ad3; I II q.21 a.4c.

22. *Sum. Theol.* q.42 a.1c.; a.2c. Pero la *sedición* contra el gobierno injusto no es, propiamente hablando, *sedición*: «(...) regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis(...). Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditiois(...). Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit» (II II 42 2 ad3).

La razón de «tiranía» no toma en cuenta el número de titulares del poder. La democracia puede también ser una tiranía: «Si uero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit diuites: sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus» (*De Regno* 450, 132-137).

23. Estamos lejos también de la vieja polémica que oponía a los partidarios de un Santo Tomás «voluntarista» de uno «intelectualista»: «bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur» (*Sum. Theol.* I II q.19 a.3 ad1; cfr. I q.16 a.4 ad1; q.59 a.2 ad3; q.79 a.11 ad2; q.82 a.4 ad1; q.87 a.4 ad2; I II q.9 a.1 ad3; II II q.109 a.2 ad1. «Voluntaristas» e «intelectualistas» tienen, cada uno, su parte de razón.

24. Ver *De Anima* 433a 17-21; y Santo Tomás, *In III De Anima* nn.821-826; *Eth.Nic.* 1140b 17, 1144a 31-33; Santo Tomás, *In VI Eth.* 373, 232-236: «(...) sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est quod talis finis sit bonum et optimum, *qualiscumque finis sit ille propter quem aliquis operatur* (...)» (subrayado nuestro). Ver también *In I Eth.* 28-

29, 13-82: (...) similiter etiam consideratio de idea boni non est propria præsentii intentionem (...) quia, si esset unum bonum univoce de omnibus prædicatum vel etiam si esset per seipsum separatum existens, manifestum est quod non erit tale aliquid quod sit vel operatum vel possessum ab homine (...). Omnes enim scientiæ et artes appetunt quoddam bonum, ut supra habitum est, et unaquæque inquirat illud quod est necessarium sibi ad consequendum finem intentum; nulla autem utitur cognitione illius boni separati, quod non esset rationabile si ex hoc eis aliquid auxilium præberetur; non ergo aliquid confert ad operata et possessa bona cognitio illius boni separati (...).

El término «objeto» tiene una larga historia detrás, cuidadosamente estudiada por L.DEWAN, «*Obiectum*»: *Notes on the Invention of a Word*, en Arch. Hist. Doctr. Litt. Moyen Age 48 (1981) 37-96. La traducción de *antikeimena* por *obiecta* no es tan simple como J.FINNIS parece suponer en *Fundamentals of Ethics*, Oxford, at the University Press, 1985, p.25. En todo caso, DEWAN coincide con J.LOHMANN, *Saint Thomas et les Arabes*, en Rev. Phil. Louvain T.74 (1976), esp.p.39), en que la traducción no es correcta, aun cuando la tradición latina y algunos comentadores de Aristóteles como Temistio, Simplicio, Filopón y aún Averroes, han enriquecido enormemente el concepto. Santo Tomás parece consciente de estos aportes a juzgar por algunas precisiones acotadas en torno del mismo, pero sobre esto no podemos detenernos.

25. *Sum. Theol.* I II q.18 aa.2, 4 y 5. Debemos precisar que no solamente la concreción de las tendencias en un objeto particular es moralmente especificable. Los hábitos en general, por los cuales en muchas ocasiones obramos habitualmente de una manera y no de otra, también son buenos o malos. El *intemperante* por ejemplo, es moralmente malo *en general* y no solamente cada vez que comete un acto de intemperancia. Aristóteles señala que se es *injusto*, no tanto cuando se cometen actos de injusticia, sino más bien cuando tales actos responden a una inclinación *habitual*: EN 1134a 19-23; 1137a 21-26. Santo Tomás comenta: «(...) contingit aliquem qui facit aliquam rem iniustam nondum esse iniustum et ideo quærendum est quales iniustificationes, id est operationes iniustorum, oporteat esse ad hoc quod ille qui facit iniusta iam sit iniustus in unaquaque specie iniustitiæ, puta furti vel adulterii vel latrocinii» (*In V Eth.* 300, 16-22).

26. *Sum. Theol.* I II q.18 a.6c. En los actos humanos se hallan cuatro principios: «Primo igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quæ exequitur imperium rationis» (CG III 10). Para un estimulante estudio de la moralidad y de la estructura del acto humano, no debe dejar de verse el excelente trabajo de B.MULLADY, *The Meaning of the Term Moral in St. Thomas Aquinas*, Roma, Serie «Studi Tomistici» n°27, 1986, especialmente los caps. 2 y 3, la conclusión y las «Charts» de p.134.

27. Todo esto es válido aún en el caso de que se trate de un bien *aparente*, malo en sí mismo pero querido *sub ratione boni*: «(...) voluntas non semper est veri

boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus» (*Sum. Theol.* I II q.19 a.1 ad1).

28. *Sum. Theol.* I II q.2 a.8c.

29. «Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilior quam obiectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali: sed appetitus tendit in res, quæ habent esse particulare. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum (...), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus» (*Sum. Theol.* I II q.66 a.3c.).

30. *De ver.* q.21 a.5.

31. *Sum. Theol.* I q.103 a.2.

32. «Et quamvis hæc opinio (Platonis) irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum (...)» (*Sum. Theol.* I q.6 a.4c.).

33. «Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur (...), inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco (...)» (*Sum. Theol.* I q.6 a.2c.). Cfr. *De Ver.* q.21 a.4c.

34. *Sum. Theol.* I II q.1 a.6c.; q.19 a.10c.; I q.105 a.5c. Esto no implica que este fin último esté presente de forma consciente en la intención del sujeto operante. Santo Tomás solamente dice que, lo queramos o no, lo sepamos o no, es preciso reconocer un comienzo absoluto en el orden de los motivos de la acción: «(...) non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine» (I II 1 6 ad3).

35. Resultan interesantes los intentos de establecer una lista de bienes básicos o cardinales por parte de A.M.QUINTAS, Roma, Bulzoni Ed., 1988, cap.5, y sobre todo J.FINNIS *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1986, cap.4. Recordemos sin embargo que no es ésta la intención del Aquinate, para quien el verdadero Bien Común es Dios.

36. *Sum. Theol.* I II q.10 a.1c.

37. I 76 5 ad4. L.LACHANCE comenta: «Le bien commun comme tel, considéré dans toute sa compréhension et son universalité, n'existe pas. Il constitue un idéal dont se rapprochent, selon l'étendue de leurs possibilités les différents peuples (il va sans dire que la communauté internationale le réalise mieux qu'une société

politique). Il est ce que tout homme aperçoit confusément lorsqu'il se forme l'idée de bien humain; il est ce que tout vouloir contient implicitement dans sa structure et dans sa démarche tout à fait initiale. En langage d'école, il est le terme de l'intention et du désir, mais ne saurait constituer celui de l'exécution. L'intention est toujours plus vaste que l'exécution (...). Le passage du simple vouloir des fins à la volonté qui imprime l'action, comporte toujours un affaiblissement, une déperdition d'énergie (...). C'est ce qui explique le manque d'uniformité dans la terminologie de saint Thomas lorsqu'il nous entretient de l'objet de la vie commune» (*Humanisme politique de saint Thomas*) p.238.

38. *In I Sent.* 25 1 3c.

39. *In IV Sent.* 49 1 1 1 ad3.

40. *In I Sent.* 34 1 1 ad4.

41. *De Ver.* q.7 a.6 ad7.

42. Escribe C.CARDONA en *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pp.20-21: «En su sentido material, el participar afecta fundamentalmente al objeto participado, y la comunidad es un efecto suyo, degradado; en el sentido inmaterial, en cambio, la comunidad es la raíz de la participación, y afecta fundamentalmente a los sujetos, que en cuanto unidos de alguna manera participan de lo mismo, haciendo aún más firme la comunidad raíz. Esta prioridad del segundo sentido de participar aparece más claramente en la etimología griega, madre legítima del término, y que más que el *partem capere* latino sugiere algo que hubiese podido traducirse por *habere simul*, o *habere cum alio*, o *communicare cum aliquo in aliqua re*, lo que se aproxima mucho más al significado filosófico y más propio del término».

43. *Sum. Theol.* I II q.113 a.9 ad2; q.22 a.4 ad3; II II q.152 a.4 ad3.

44. La expresión es de C.CARDONA, op.cit.

45. *Ibid.* p.21.

46. *Eth. Nic.* 1094a 22ss. Comm. STA ad loc.

47. *Eth. Nic.* 1130a 3.

48. *Sum. Theol.* I II q.8 a.1c.; I q.19 a.9c.

49. *Sum. Theol.* II II q.58 a.2.

50. *Sum. Theol.* II II q.57 a.4c. Cfr. *Ibid.* ad3; *In V Eth.* 300, 64-81; 301-302, 160-171.

51. *Sum. Theol.* I II q.1 aa.4, 5, 6 y sobre todo 7.

52. Recordemos que el «mérito» o «demérito» alude a la *justicia* y que ella es esencialmente «ad alterum». Ver *Sum. Theol.* I II q.21 aa.3 y 4.

53. *Sum. Theol.* q.21 a.3.

54. En efecto, el objeto de la justicia es el derecho y éste es definido por el Aquinate primeramente como una *obra exterior* según una cierta medida de igualdad (*Sum. Theol.* II II q.57 a.2c.).

55. *Sum. Theol.* q.58 a.9 ad3.

56. «(...) illa quæ sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum

ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis» (*Sum. Theol.* II II q.58 a.5 ad3).

57. *Sum. Theol.* II II q.58 a.6 ad4.

58. *In V Eth.* 269-270; 145-170.

59. La justicia legal o general, cuyo objeto es el bien común político, es la prefiguración temporal imperfecta de una virtud también «ad-alterum» (en este caso un Otro Supremo), pero cuyo objeto es el Bien Común Transcendente: la caridad. Esta gobierna a la justicia legal y por ello mismo es la raíz última de todas las virtudes morales. Si la caridad falta, la virtud es incompleta: *Sum. Theol.* II II q.23 a.7c.; a.8c.; I II q.62 a.4c.; q.84 a.1 ad1.

60. *Sum. Theol.* II II q.58 a.9 ad3.

61. Si hablamos del bien común *político*, la persona necesita la ayuda de su prójimo porque la practicidad de su condición mundana así lo exige. Si el bien común político es un bien práctico, forzosamente se requiere un interlocutor, pues toda acción humana es ordenable *ad alterum*, aun las acciones vinculadas con la vida contemplativa. Si hablamos en cambio del Bien común último al cual se ordena el bien común político, la *societas amicorum* no es esencial: «(...) si loquamur de felicitate præsentis vitæ (...) felix indiget amicis (...) propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo» (*Sum. Theol.* I II q.4 a.8c. Subrayado nuestro. Cfr. ad3).

Notemos cierta diferencia con Aristóteles en cuanto a la autarquía de la vida contemplativa: para Santo Tomás, la condición mundana exige la *societas amicorum* aun cuando se trate de la actividad teórica, si no en cuanto a lo esencial de su ejercicio, por lo menos en cuanto a sus condiciones prácticas necesarias: quien quiera dedicarse a la contemplación deberá someterse por lo menos a un *aprendizaje*, el cual implica una relación al otro. Para Aristóteles, la *societas amicorum* no es necesaria: *Pol.* 1325b 15. Aunque podríamos conjeturar que el Estagirita se refiere sobre todo al *ejercicio* de la contemplación y no a sus condiciones. 62. *Sum. Theol.* I II q.19 a.10c.; q.92 a.1 ad3; II II q.26 a.3 ad2. *Pari ratione*, el que busca el bien común busca su propio bien: «(...) ille qui quærit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ vel civitatis aut regni (...). Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum (...)» (II II q.47 a.10 ad2). « (...) unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem commu-

nem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum sustinent» (II II q.26 a.3c.).

63. Toda acción es en vistas de un fin: *Eth.Nic.* 1094a 1-3; *Sum.Theol.* I II q.1 a.1; a.2c.

64. «(...) possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse» (*Sum.Theol.* I II q.19 a.10c.).

65. «Si igitur ultimus finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regende multitudinis ultimus finis esset ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret. Et si quidem ultimus siue unius hominis siue multitudinis finis esset corporalis, uita et sanitas corporis, medici esset officium; si uero ultimus finis esset diuitiarum affluentia, yconomus rex quidam multitudinis esset; si uero bonum ueritatis cognoscende tale quid esset ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium» (*De Regno* II 3 46-57).